31761 09701782 6

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von Paul Deussen

Zehnter Band

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von

Dr. Paul Deussen

Professor der Philosophie an der Universität Kiel

Zehnter Band

Erstes bis drittes Tausend

München 1913

R. Piper & Co., Verlag

Philos
B373
1911

Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß

Philosophische Vorlesungen

Im Auftrage und unter Mitwirkung von

Paul Deussen

zum ersten Mal vollständig

herausgegeben von

Franz Mockrauer

Zweite Hälfte

Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten

München 1913
R. Piper & Co., Verlag

126942
28/3/13

Von dieser Ausgabe wurden zwei-
hundert Exemplare auf Bütten ge-
druckt und in Maroquin gebunden

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Philoſophiſche
Vorleſungen.

II.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/smtlichewerke10scho

Vorlesung

über

Die gesammte Philosophie

d. i.

Die Lehre vom Wesen der Welt und
von dem menschlichen Geiste.

In vier Theilen.

1820.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Vorlesung über die gesammte Philosophie II.—IV. Theil.

Seite

Zweiter Theil. Metaphysik der Natur 13

Cap. 1. Ueber den Begriff der Metaphysik 15

Cap. 2. Das Problem der Metaphysik (und dessen Verhältniß zum Problem andrer Wissenschaften) . . . 20

Cap. 3. Lösung des Problems, durch vorläufige Nachweisung der Identität des Leibes mit dem Willen 28

Cap. 4. Problem des Wesens an sich der bloß in verständiger Anschauung gegebenen Objekte, und vorläufige Auflösung 37

Theoretischer Egoismus 39, 25

Cap. 5. Nähere Nachweisung der Identität des Leibes mit dem Willen 42

Wille an sich als intelligibler Karakter im Gegensatz des empirischen Karakters 43

Der Leib selbst ist objektivirter Wille 48

Cap. 6. Anwendung dieser Einsicht auf die gesammte Natur zur Erkenntniß des Wesens an sich in aller Erscheinung 54

Cap. 7. Bestimmung des Begriffs Wille, in seinem Gebrauch als Grundbegriff der Metaphysik 57

Cap. 8. Betrachtung des Willens als Dinges an sich und der ihm als solchem zukommenden metaphysischen Eigenschaften (Einheit, Grundlosigkeit, Erkenntnißlosigkeit) 62

Cap. 9. Betrachtung der Erscheinungen des Willens als unabhängig von der Erkenntniß, und in dieser Hinsicht Nachweisung seiner Erscheinungen in der Stufenfolge abwärts, durch die ganze Natur . . . 65

Seite

Triebe der Thiere 65
Auch alle Bewegung auf Reize ist Erscheinung des Willens. Blinder Bildungstrieb in Pflanzen und Thieren 74
Auch die unorganische Natur ist Erscheinung des Willens 83

Cap. 10. Verhältniß des Dinges an sich zu seiner Erscheinung, oder der Welt als Wille zur Welt als Vorstellung 89
Falsche Natur-Ansichten der Aristoteliker und der Kartesianer 93
Irrthum der Aetiologie ohne Ende und falscher Zurückführung ursprünglicher Kräfte auf andre . 98
Metaphysische Einheit des Willens 104

Cap. 11. Die Stufen der Objektivation des Willens 105
Erklärung des Wortes Idee 106

Cap. 12. Stufenleiter der Objektivation des Willens, in aufsteigender Linie 107
Unorganische Natur 107
Naturkraft 108
Gegensatz des Organischen und Unorganischen, in Hinsicht auf Individuation und Individualität 109
Naturgesetze und ihre Pünktlichkeit 113
Beispiel der Maschine 117
Gelegenheits-Ursachen 119
Aufgabe und Ziel der Aetiologie 124
Falsches Bestreben der Aetiologie in der Zurückführung der Kräfte 127
Innere Verwandschaft der Erscheinungen, vermöge der Einheit des Dinges an sich 130
Daher Analogie des Typus der Organismen 130
Und durchgängige Form der Polarität 131
Sieg der Erscheinungen höherer Stufen über niedrigere, besonders im Organismus 133
Kampf der Erscheinungen verschiedener Ideen in der Natur, auf allen Stufen 136
Organische Natur 139
Pflanzen 139
Blindes Wirken und Bilden des Willens in der Vegetation 139, 27
Thiere. Eintritt der Erkenntniß 142

Cap. 13. Verhältniß des Willens zur Abstufung und Vielheit seiner Erscheinungen 147

Seite
Cap. 14. Teleologie der Natur 149
Innere Zweckmäßigkeit 150
Aeußere Zweckmäßigkeit 160
Cap. 15. Schluß-Erläuterungen 167

Dritter Theil. Metaphyſik des Schönen 173
Cap. 1. Ueber den Begriff der Metaphyſik des Schönen 175
Cap. 2. Ueber die Ideen 178
Vergleich zwiſchen Platon und Kant 180
Cap. 3. Ueber das ſubjektive Korrelat der Idee . . 188
Erkenntniß gemäß dem Satze des Grundes 188
Reines Subjekt der Erkenntniß 191
Cap. 4. Unterſchied der Idee von ihrer Erſcheinung 196
Anſicht des Weltlaufs 198
Cap. 5. Gegenſatz zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt 201
Cap. 6. Vom Genie 203
Cap. 7. Vom Zweck des Kunſtwerks 223
Cap. 8. Vom ſubjektiven Antheil des äſthetiſchen Wohlgefallens 227
Cap. 9. Vom Eindruck des Erhabenen 238
Karakter, Größe 248, 3
Cap. 10. Von dem objektiven Antheil des äſthetiſchen Wohlgefallens oder von der objektiven Schönheit 253
Cap. 11. Von der Baukunſt und Waſſerleitungskunſt 259
Cap. 12. Gartenkunſt und Landſchaftsmalerei . . . 279
Cap. 13. Thiermalerei 283
Cap. 14. Ueber Hiſtorienmalerei und Skulptur, und zugleich über Schönheit, Karakter und Grazie . . 285
Cap. 15. Vom Verhältniß der Idee zum Begriff, und demgemäße Beurtheilung der Allegorie . . . 300
Cap. 16. Ueber die Dichtkunſt 316
Cap. 17. Von der Muſik 349

Vierter Theil. Metaphyſik der Sitten 365
Cap. 1. Ueber praktiſche Philoſophie überhaupt . . 367
Thatſache des moraliſchen Bewußtſeyns als Problem 368
Abſicht meiner Ethik 369

Seite
Immanenz meiner Ethik 369, 24
Ihr Gegensatz gegen alle fabelnde Philosophie . . 370, 2
Cap. 2. Ueber unser Verhältniß zum Tode 370
Ableitung aus der Metaphysik der Natur daß dem Willen das Leben gewiß 370
Leben und Tod 371
Bei Pflanze und Thier 373
Verlöschen des Bewußtseyns 374
Hypothese über das Erben geistiger Eigenschaften . . . 375, 36
Gegenwart, Form der Wirklichkeit 377
Bejahung des Willens zum Leben 385
Cap. 3. Von der Freiheit des Willens 387
Von der Reue 400
Von der Wahlbestimmung oder dem Konflikt der Motive, oder: Vom Gegensatz anschaulicher und gedachter Motivation und dem hierauf beruhenden Unterschied zwischen Menschen und Thieren . 402
Vom erworbenen Karakter 412
Von der Sphäre der Freuden und Leiden 417
Von der Freiheit des Willens zur Bejahung und Verneinung seiner selbst 419
Cap. 4. Vom Zustande des Willens in der Welt seiner Erscheinung: oder, vom Leiden des Daseyns 420
Erkenntnißlose Natur 422
Thierische Natur 422
Das Leiden des menschlichen Daseyns 423
Streben ohne Ziel und ohne Befriedigung 424
Langeweile 426
Methodische Betrachtung der Grundbestimmung im menschlichen Daseyn 431
Negativität aller Befriedigung 432
Cap. 5. Von der Bejahung des Willens zum Leben 444
Von zwei Wegen, die über die bloße Bejahung des individuellen Leibes hinausführen 446
Bejahung des Willens über den eignen Leib hinaus (Zeugung) 447
Cap. 6. Vom Unrecht und Recht, oder: philosophische Rechtslehre 454
Ableitung des Egoismus 454
Das Unrecht 457
Dessen sechs Rubriken 459
Sexualverhältniß 460
Ableitung des Eigenthums 463

Seite
Von zwei Arten der Ausübung des Unrechts 466
Die Lüge 466
Begriff des Rechts 468
Zwangsrecht 469
Recht zur Lüge 471
Die Bedeutung von Recht und Unrecht ist eine ethische 472
Der Staat 475
Ueber Kants Rechtslehre 481
Vom Strafrecht 483
Cap. 7. Von der ewigen Gerechtigkeit 488
Cap. 8. Von der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns: oder vom Wesen der Tugend und des Lasters 503
Ueber die Begriffe Gut und Böse 504
Der böse Karakter 508
Grausamkeit 510
Gewissensquaal 512
Der gute Karakter und die Tugend 517
Die freie Gerechtigkeit 521
Die Güte 523
Der Edelmuth 530
Alle reine Liebe ist Mitleid 531
Freundschaft 534
Das Weinen 535
Cap. 9. Von der Verneinung des Willens zum Leben: oder: von der Entsagung und Heiligkeit 537
Δευτερος πλους 559
Die Erlösung 565
Vom Selbstmord 567
Ueber das Verhältniß der Verneinung des Willens zur Nothwendigkeit der Motivation 570
Erläuterung dieser Lehren durch Dogmen der Christlichen Kirche 572
Vom Nichts, bei aufgehobner Welt 577
Eine letzte Frage 582

Zweiter Theil.

Metaphysik der Natur.

[141 A]

Zweiter Theil.

Metaphyſik der Natur.

Cap. 1. Ueber den Begriff der Metaphyſik.

Den zweiten Theil meiner Betrachtung betitle ich „Metaphyſik", zur Unterſcheidung der beiden noch folgenden nenne ich ihn zwar Metaphyſik der Natur; aber eigentlich liegt hierin eine Tautologie. Wir wollen vorläufig die Bedeutung des Wortes Metaphyſik erörtern. Denn Sie Alle haben den Ausdruck ſchon oft gehört; aber wahrſcheinlich würde es Ihnen ſchwer werden beſtimmt anzugeben, was eigentlich damit gemeint ſei: denn die Bedeutung des Wortes iſt mit der Zeit ſehr vieldeutig geworden und hat ſich nach den verſchiednen Syſtemen bequemen müſſen. „Metaphyſik": — Es iſt ein ſchöner Name! „das was jenſeit der Natur und des bloß Natürlichen, jenſeit der Erfahrung liegt", — oder „die Erkenntniß desjenigen deſſen Erſcheinung die Natur iſt, das ſich in der Natur offenbart — die Erkenntniß des Kerns, deſſen Hülle die Natur iſt; — die Erkenntniß deſſen wozu ſich die Erfahrung als bloßes Zeichen verhält"; — in dieſem Sinne klingt das Wort ſo reizend im Ohre Jedes der zum tiefen Denken geſtimmt iſt, dem die Erſcheinung der Welt nicht genügt, ſondern der das wahre Weſen in ihr erkennen möchte. — Dieſen Sinn giebt ſchon die Etymologie des Wort[e]s an und [in] dieſem Sinne überhaupt nehme auch ich das Wort Metaphyſik. Auch glaube ich, daß dieſes mit dem urſprünglichen Sinne des Worts ſo ziemlich zuſammentrifft. Nämlich der Urſprung des Worts ſind die vierzehn Bücher des Ariſtoteles überſchrieben *τα μετα τα φυσικα*: Einige nehmen an, dieſe Ueberſchrift beziehe ſich bloß darauf, daß dieſe Bücher auf die *φυσικα* folgen: was ſelbſt nicht ausgemacht iſt, wegen der Unordnung, Zerſtückelung, Verſtümmelung in der alle Ari-

stotelischen Schriften auf uns gekommen sind: auch ist gar nicht wahrscheinlich daß dieser Titel der zu einem so viel sagenden Worte geworden ursprünglich eine solche bloß Aeußerliche und so nüchterne Bedeutung habe. Vielmehr meynte auch Aristoteles damit das, was Jenseit der Natur liegt, über die Erfahrung hinausgeht. Er handelt darin von dem Seienden als solchen, dem *ον**); sucht also auszumachen was sich von jedem Dinge sofern es ein Ding ist, also vom Daseienden als solchen sagen läßt: dazu braucht es keiner weite[rn] Erfahrung; bloß der Begriff des Seienden überhaupt wird genommen. Das Verfahren ist daher apriori und ist eine Entwickelung aus bloßen Begriffen. Das Allgemeinste in aller unsrer Erkenntniß, die obersten Principien werden aufgestellt, und das ist der hauptsächliche Inhalt des Werks. Was Wissen, Wissenschaft, Erfahrung und Kunst sei; der Satz vom Widerspruch, wird aufgestellt und sogar bewiesen; der vom ausgeschloßnen Dritten; Untersuchung der verschiednen Arten von Beweisen; — sodann die vier Arten von Ursachen; über Materie und Form; über Begriffe, ihre Natur, und ob sie an sich existiren; viel Polemik gegen frühere Philosophen, besonders gegen die Ideenlehre des Plato. Das ist im Ganzen der Inhalt. Das Werk ist eine Hauptquelle der Geschichte der ältern Ph[ilosophie] weil so viele frühe[re] Philosopheme angeführt werden, um sie zu bestreiten. Das Ganze aber hat einen sehr vagen, unzusammenhängenden Gang: Aristoteles springt immer ab, er geht immer vom Hundertsten ins Tausendste: er sammelt sich nicht auf Einen Punkt, er ergründet und erschöpft keine Untersuchung; wenn er bei einem interessanten Punkt ist, und wir meinen, nun soll die Untersuchung erst recht los gehn, dann ist er schon fertig und läuft weiter. Dies kommt eben von seinem karakteristischen Grundfehler, der ihn hauptsächlich zum Gegensatz des Plato macht, nämlich ein unaufhaltsames Streben nach Oberfläche, nach Vielheit, Aufhäufung, statt nach Tiefe und Koncentration zu

*) *Τῳ οντι, ἡ ον, εστι τινα ιδια· και ταυτα εστι περι ὧν του φιλοσοφου επισκεψασθαι το αληθες*, Metaph. L. IV. c. 2. — (In den ältesten Ausgaben ist das erste und das zweite Buch nur Eines, da stände denn dies Lib. III, c. 2: andre Ausgaben haben zwei erste Bücher *το Α μειζον* und *το Α ελασσον*.)

ſtreben, wie Plato: er vertheilt ſeine Kraft an das Unzählige und Einzelne, ſtatt ſie zu ſammeln in einen Punkt. Ohne dieſen Fehler, hätte höchſt wahrſcheinlich ſchon Ariſtoteles die Entdeckungen gemacht die Kant 2000 Jahre ſpäter machte. Er war ganz nahe daran in den Analytica poster. Lib. I, cap. 32. —

Nach dieſer Ariſtoteliſchen Metaphyſik wurde nun ſpäter im Mittelalter von den Scholaſtikern alle Philoſophie zugeſchnitten, daher denn die Philoſophie überhaupt den Namen Metaphyſik bekam. Es war die Wiſſenſchaft vom ens quâ ens: man bereicherte und ordnete die Ariſtoteliſche Metaphyſik, führte ſie aufs weitläuftigſte aus, und a[malg]amirte ſie mit Chriſtlicher Theologie: da unterſchied man das ens in ens creatum [et] increatum u. dgl. m. Ein Hauptſatz war z. B. quodlibet ens est unum, verum, bonum, gab den Stoff zu vielen Kapiteln. — Die höchſte Vollendung, zu der das Alles am Ende gediehen war, zeigen Ihnen Suar[ez] disputationes metaphysicae[1]). Aber auch nach der Scholaſtiſchen Zeit blieb die Philoſophie Metaphyſik und behielt ſelbſt den Ariſtoteliſchen Zuſchnitt zum Theil bei. Z. B. noch ganz ſpät Bayle's traité de Métaphysique, 1700. Chr. Wolf verarbeitete die Leibnitziſchen Lehren zu einer höchſt vollſtändigen und ſyſtematiſchen Metaphyſik, dergleichen bis dahin noch nicht geweſen. Sie hatte vier Haupt[t]heile. 1) Ontologie, auch philosophia prima genannt; das war die Metaphyſik im engſten Sinn, die Lehre vom Seienden, als ſolchen, vom ens, vom Ding überhaupt. 2) Kosmologie, die Lehre vom Weltganzen, von ſeiner Verkettung, dadurch es ein Ganzes iſt, den Geſetzen dieſer Verkettung, der Ordnung und Schönheit deſſelben, Form und Materie, — dem Urſprung, Abhängigkeit, Zufälligkeit, u. ſ. f. — Nach der Betrachtung der Welt als eines Ganzen kam man zu ihrem ſpeciellern Inhalt: In der Welt waren nun zwei grundverſchiedne Arten von Weſen, Körper und Geiſter: die Körper kamen in die Phyſik und ſchieden ſo aus der Metaphyſik aus; die Geiſter machten den Stoff des dritten Theils aus, der Pſychologie; die war theils rational, theils empiriſch. Die rationale lehrte was, ohne alle Erfahrung, ſich von der Seele ausmachen ließ aus dem Begriff eines einfachen, immateriellen erſchaffnen Weſens; die empiriſche lehrte was wir aus Erfahrung über

den menschlichen Geist wissen, diese besteht noch jetzt isolirt als Erfahrungsseelenkunde, psychische Anthropologie, Psychologie. Endlich der vierte Theil der Metaphysik war die Theologie, als natürliche Theologie. Seit der Kantischen Katastrophe aller dieser Weisheit, tritt auch dieser letzt[re] Theil noch hin und wieder isolirt auf, unter einem andern Namen „Religionsphilosophie" (eine sonderbare Zusammensetzung).

Kant machte endlich die große Katastrophe, die ewig eine Weltperiode in der Geschichte der Philosophie bleiben wird. Er stürzte alle jene Weisheit über den Haufen und zwar so daß sie nie wieder aufstehn wird. Daher[2]) kommt es, daß wohl nie eine Wissenschaft in so kurzer Zeit so gänzlich verändert worden als die Philosophie in diesen letzten vierzig Jahren. Was Ihre Großväter unter dem Namen Metaphysik höreten hat fast keine Aehnlichkeit mit dem was heute als solche vorgetragen wird. Es ist der Mühe werth einmal Meiers Metaphysik in vier Bänden zu durchblättern: es ist das A° 1750—1780 sehr berühmte Buch, nach welchem selbst Kant seine Vorträge hielt, ehe er selbst die Philosophie umgestaltete, was erst nach seinem 50ſten Jahr geschah 1781: erst nach vier Jahren nahm man Rücksicht auf sein Buch. Wie verschieden jene Meiers Metaphysik von allem was in diesem Jahrhundert gelehrt wird! Um den Geist dieser großen Revolution kurz auszusprechen, kann man sagen: Bis dahin hielt man die Dinge dieser Erfahrungswelt für absolut real, für Dinge an sich, und daher ihre Ordnung für eine Ordnung der Dinge an sich, und endlich die Gesetze dieser Ordnung für ewige Gesetze der Welt an sich. Nun aber zeigte und bewies Kant, daß diese Erfahrungswelt bloße Erscheinung ist, ihre Ordnung bloße Ordnung der Erscheinung und die Gesetze derselben bloß gültig für Erscheinungen, daher sie nie darüber hinaus führen können; — das Ding an sich sonderte sich von der Erscheinung; Kant erklärte es für unerkennbar. Daher nahm er keine eigentliche Metaphysik mehr an. Jedoch gebrauchte er den Ausdruck Metaphysik und metaphysisch um das zu bezeichnen, was uns unabhängig von der Erfahrung und gänzlich apriori bekannt ist: in diesem Sinn fällt das Wort „metaphysisch" zusammen mit „transscendental": die Scholastiker benannten damit das allerallgemeinste in unsrer

Erkenntniß, eigentlich das was noch allgemeiner ist als die zehn Kategor[ien] des Aristoteles, also eben das was allen Dingen als Dingen zukommt, folglich was den Stoff der Metaphysik hergiebt. Kant*) nennt transscendental, was uns vor aller Erfahrung bewußt ist, also a priori gewiß ist, was also die Form der Erfahrung aussagt. Eben das nennt er auch Metaphysisch: daher seine Metaphysik der Natur, und der Sitten (illustr.). In diesem Sinn habe ich von metaphysischer Wahrheit geredet bei Eintheilung der vier Arten von Wahrheit. Jedoch nehme ich das Wort Metaph[ysik] noch in einem ande[rn] Sinn, der mehr mit dem ursprünglichen übereinstimmt. Ich habe nämlich gefunden, daß unsre Erkenntniß von der Welt nicht durchaus beschränkt ist auf die bloße Erscheinung, sondern wir allerdings data haben zur Erkenntniß des innern Wesens der Welt, desjenigen davon sie die Erscheinung ist, ihres inne[rn] Wesens und Kerns, also, da die Natur bloße Erscheinung ist, desjenigen was jenseit der Natur liegt, des innern Wesens, des Ansich der Natur: die Lehre von dieser Erkenntniß, macht den 2ten Theil aus, den ich jetzt beginne: sie heißt demnach Metaphysik, oder tautologisch, jedoch bestimmter bezeichnend Metaphysik der Natur.

Den 3ten Theil meines Vortrags werde ich Metaphysik des Schönen nennen, sofern wir darin nicht bloß das Schöne sofern es in unsrer Erfahrung gegeben ist betrachten, sondern hierüber hinausgehend, den Eindruck des Schönen auflösen werden in sein Wesen Ansich, sehen werden was in uns vorgeht, wenn wir das Gefühl des Schönen und Erhab[nen] erfahren, und wie dieses eigentlich mit dem Wesen an sich unsres Selbst und der Welt zusammenhänge.

Endlich den 4ten Theil wird die Metaphysik der Sitten ausmachen, weil wir darin nicht bloß den Unterschied zwischen Gut und Böse, sofern er in der inne[rn] Erfahrung als Stimme des Gewissens sich darstellt, betrachten werden und daraus folgern was zu thun und zu lassen sey; sondern wir werden

*) [Daneben am Rand:] Genau genommen nennt Kant transscendental die Erkenntniß des apriori Gewissen, mit dem Bewußtseyn daß sie vor aller Erfahrung in uns liege: also die Erkenntniß unsers Wissens apriori als eines solchen.

die innere Bedeutung dieser Unterscheidung von Gut und Böse ausfinden und sehn wie sie zusammenhängt mit dem Wesen an sich unsres Selbst und der Welt überhaupt, wie sie aus diesem inne[rn] Wesen entspringt und darauf Beziehung hat. (Davon suo loco.) Jetzt zum 2ten Theil, der Metaphysik der Natur.

[141] Cap. 2. Das Problem der Metaphysik (und dessen Verhältniß zum Problem andrer Wissenschaften).

Wir haben bisher ganz allein von der Vorstellung geredet, die Welt nur betrachtet sofern sie Vorstellung ist. — Und zwar eigentlich nur der Form nach. —

Zwar die abstrakte Vorstellung auch ihrem Gehalt nach, sofern sie nämlich allen Gehalt bloß hat durch ihre Beziehung auf die anschauliche Vorstellung. Auf diese werden wir also gewiesen. — Jetzt entsteht uns die Frage nach dem Gehalt der anschaulichen Vorstellung. Wir wollen ihre nähe[ren] Bestimmungen, das was an ihr nicht formell, sondern materiell, was nicht a priori uns bewußt ist, sondern empirisch gefunden wird, kennen lernen.

Besonders aber wollen wir über die Bedeutung jener ganzen als Vorstellung in uns sich darstellenden Welt einen Aufschluß. Wir sehn daß diese Bilder, aus de[nen] sie besteht, nicht etwa fremd und nichtssagend an uns vorüberziehn, sondern daß sie uns unmittelbar ansprechen, und so sehr wohl von uns verstanden werden, daß sie ein Interesse erhalten welches unser ganzes Wesen oft stark und heftig bewegt. Darum nun fragen wir: was ist diese Welt noch außerdem daß sie unsre Vorstellung ist? was bleibt übrig, wenn man vom Vorgestelltwerden, d. h. vom Vorstellung-seyn absieht? Was bedeutet diese ganze Welt der Vorstellung? Was ist von dieser Erscheinung das Wesen, das Erscheinende, das Ding an sich? —

Diese Frage ist das Hauptproblem der Ph[ilosophie]. —

Sie ist zu unterscheiden von den Problemen andrer Wissenschaften die sich auch gewissermaaßen mit dem Ganzen aller Erscheinung beschäftigen.

Z. B. Jede Erscheinung kann auch Gegenstand der Mathematik seyn; — auch diese erstreckt sich auf alle Dinge. Aber was sie an ihnen betrachtet ist ganz allein die Größe: bloß sofern sie Theile des Raumes und der Zeit sind, oder vielmehr solche füllen, geh[n] sie die Mathematik an. Sie mißt und zählt nur. Sie wird das Wiegroß und Wieviel höchst genau angeben: aber weiter nichts. Und dies ist immer nur relativ: — nämlich Vergleichung einer Vorstellung mit der andern und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe. —

Näher auf unser Problem einzugehn scheint die Naturwissenschaft. Sie hat es nicht mit dem bloß Formalen der Erscheinung zu thun, Zeit und Raum, sondern mit dem Inhalt, dem Empirischen. Daher wollen wir genauer angeben und uns deutlich machen, wiefern unser Problem von dem ihrigen ganz verschieden ist, sehn, daß wir die Erscheinungen doch in ganz andrer Hinsicht betrachten, und scharf die Gränze zieh[n] zwischen ihrem Gebiet und dem unsrigen, also zwischen Physik und Metaphysik. Wir müssen deshalb ihr Gebiet überblicken. —

Wir finden das Gebiet der Naturwissenschaft in viele Felder getheilt. Jedoch können wir sogleich zwei Hauptabtheilungen unterscheiden. Alle Naturwissenschaft ist entweder Beschreibung von Gestalten, die nenne ich Morphologie: oder Erklärung von Veränderungen die ich nenne Aetiologie. — Erstere betrachtet die bleibenden Formen; — letztere die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andre. — Morphologie ist das was man im weitesten Sinn Naturgeschichte nannte: Zoologie, Botanik, Mineralogie. Zoologie und Botanik lehren uns die beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen bleibenden, organischen, und dadurch festbestimmten Gestalten kennen: diese Gestalten machen einen großen Theil der ganzen anschaulichen Vorstellung aus. Sie werden von jenen Wissenschaften (Zoologie und Botanik) klassifizirt, gesondert, vereinigt, [142] nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet und dadurch unter gewisse Begriffe gebracht und vertheilt, welche eine Uebersicht

und Kenntniß aller dieser höchst man[n]igfaltigen Gestalten möglich machen. Diese Begriffe bestimmen die Ordnungen, Klassen, Familien, Geschlechter, Arten. Ferner wird eine durch sie alle gehende, unendlich nüancirte Analogie nachgewiesen, im Ganzen und in den Theilen, vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen zu einem nicht mitgegebenen Thema gleichen — (Erläuterung, Stufenleiter). —

Also die Formen: — hingegen den Uebergang der stets wandelnden Materie in jene Gestalten, d. h. die Entstehung der Individuen, ist kein wesentlicher Theil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, die überall gleich geheimnißvoll sich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige was man darüber weiß findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der ätiologischen Naturwissenschaft angehört. — Die Mineralogie gehört zwar auch noch zur Morphologie, da sie es mit bleibenden Gestalten zu thun hat; die jedoch keine organischen und daher nicht so ganz fest bestimmte Formen haben, sondern deren Formen schon durch Zwischenstufen, die sich nicht genau bestimmen lassen, in einander übergehn: Opal, durch Halbopal, Pechopal, in Pechstein, auch in gelben Chalcedon[,] Hornstein in Feuerstein. Chalcedon in Quarz, Hornstein Opal. Die Ursachen, die äuß[ern] Einflüsse der Uebergänge, Modifikationen, Varietäten, muß daher die Mineralogie betrachten, und wird eben dadurch ätiologisch: sie wird es noch mehr, sofern sie auch die Bestandtheile und die Entstehungsart der Mineralien betrachtet, ihr successives Abscheiden aus de[m] ursprünglichen Fluido betrachtet, die Reihenfolge dieser Abscheidungen aus ihrer Lage erforscht, das Nebeneinanderfinden bestimmter Mineralien aus seinen Ursachen ableitet, z. B. Feuerstein häufig in Kreidelagern: insofern ist sie Geognosie; gelangt sie dahin bestimmte Rechenschaft zu geben von den successiven Veränderungen und Revolutionen die die Oberfläche der Erde erlitten, und die gegenwärtige Gestalt dieser Oberfläche aus jenen Veränderungen als ihren Ursachen genau zu erklären, dann wird sie Geologie seyn. Geologie ist daher ganz zur Aetiologie gehörig. Also die Morphologie begreift Zoologie, Botanik, Mineralogie: sie betrachtet die äußerlich gegebnen Formen: innere Morphologie wäre

etwa die Anatomie und vergleichende Anatomie, sodann die Untersuchung der Kerngestalt der Krystalle nach Hauy.

Eigentliche Aetiologie sind nun alle die Zweige der Naturwissenschaft, denen die Erkenntniß der Ursach und Wirkung überall die Hauptsache ist: diese lehren: wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zustand der Materie nothwendig ein bestimmter andrer folgt: wie eine bestimmte Veränderung nothwendig eine bestimmte andre herbeiführt: diese Nachweisung heißt hier Erklärung. — Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie. — Physiologie der Pflanzen und Thiere.

Wenn wir nun aber auch diese Wissenschaften alle erlernen, so werden wir dennoch nicht die Auskunft erhalten die unser Problem lö[ſ]t; sondern seh[n] daß unser Problem ganz ein andres ist als das der Morphologie und Aetiologie. Denn: die Morphologie führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, nach ihren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten geordnet und dadurch übersehbar gemacht: aber diese läßt sie als Erscheinungen stehn, geht darüber nicht hinaus: es sind Wesen die nur für die Vorstellung dasind, Erscheinungen: und wenn wir das innre Wesen derselben nicht etwa anderweitig näher kennen; so bleiben sie nach aller Klassifikation für uns unverstandne Hieroglyphen: Hieroglyphen der Natur. Die ganze Natur ist eine große Hieroglyphe, die einer Deutung bedarf.

Die Aetiologie nun wieder (Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie) hat es mit lauter Veränderungen zu thun: zeigt wie, nach dem Gesetz von Ursach und Wirkung, dieser bestimmte Zustand der Materie jenen andern herbeiführt: und damit hat sie das Ihrige gethan.

Im Grunde thut sie aber nichts weiter, als daß sie die gesezmäßige Ordnung nachweist, der gemäß die Zustände in Raum und Zeit eintreten, und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit an diesem Ort [143] nothwendig eintreten muß. Sie bestimmt ihnen also ihre Stellen in Raum und Zeit, nach dem Gesez der Kausalität, einem Gesez, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit uns jedoch unabhängig von dieser bewußt ist. — Aber über das innre Wesen irgend einer jener

Erscheinungen erhalten wir dadurch nicht den mindesten Aufschluß. Dies wird genannt Naturkraft = x, auch Lebenskraft = y, Bildungstrieb = z, und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, die nur unter dessen Voraussetzung gilt: die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerungen einer solchen Naturkraft, so oft die aus Erfahrung bekannten Bedingungen dazu da sind, heißt Naturgesetz und wird auch nicht ferner erklärt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt in Bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit sind aber alles was sie weiß und je wissen kann. Hingegen die Kraft selbst die sich also äußert als Naturkraft, als Bildungstrieb, als Lebenskraft, das innre Wesen der nach jenem Gesez eintretenden Erscheinungen bleibt ihr nach wie vor ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten als bei der komplicirtesten Erscheinung. Bis jetzt hat die Aetiologie ihren Zweck am vollkomm[en]sten erreicht in der Mechanik, weil diese die wenigsten Voraussetzungen macht, aus de[nen] sie alles erklärt; Schwere, Härte, Undurchdringlichkeit, Mittheilung der Bewegung; — am unvollkomm[en]sten in der Physiologie — dazwischen liegen Physik und Chemie: aber das innre Wesen der Kräfte, von deren Aeußerungen die Gesetze die Mechanik richtig angiebt und bis zur genausten Berechnung bestimmt; ist dabei doch eben so sehr ein Geheimniß geblieben als die Kräfte welche das Leben des menschlichen Körpers hervorbringen und erhalten, mit deren Auffindung die Physiologie beschäftigt ist. Die Kraft vermöge deren ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortstößt, ist ihrem Wesen nach uns nicht minder geheimnißvoll und unbekannt, als die welche die Bewegungen und das Wachsthum und Leben eines Thieres hervorbringen: wir leben zwischen lauter Räthseln, Masken, verhüllten Gestalten. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u.s.w. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesez; — und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorgelegte einzelne

Erscheinung auf eine jener Kräfte und deren Gesez zurückführt. — Eben so machen es Physik, Chemie, Physiologie jede in ihrem Gebiet: nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. (Illustr.) — Demzufolge kann auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur, eigentlich nie mehr geben, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Naturkräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen jener Kräfte in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Plaz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte, muß sie, weil[3]) das Gesetz der Kausalität dem sie als Leitfaden folgt, dahin nicht führt, stets unerklärt lassen, und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben.

Gleichniß vom Marmor.

Gleichniß von einer Gesellschaft.

Also auch die Aetiologie giebt uns über jene Erscheinungen die wir bis jetzt nur als unsre Vorstellungen kennen, keineswegs den verlangten darüber hinausführenden Aufschluß. Denn nach allen ätiologischen Erklärungen stehn die Erscheinungen noch immer da als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehen und die uns völlig fremd sind. Die urs[ä]chliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Zeit und Raum an, [144] lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität bloß Gültigkeit für anschauliche Vorstellungen sofern sie zum Ganzen der Erfahrung verbunden sind, für die Objekte der 1sten Klasse: nur unter Voraussetzung dieser hat es Bedeutung; und ist also, wie das Objekt selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da: daher eben wird es so gut apriori als aposteriori erkannt: und hiedurch eben giebt es zu erkennen daß es den Objekten nicht weiter zukommt als sofern sie für das Subjekt dasind, d. h. sofern sie für uns, in unsrer Wahrnehmung, deren Ganzes Erfahrung heißt, dasind.

Uns nun aber genügt es nicht zu wissen daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind und zusammenhangen nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal zuletzt der Satz vom Grund ist. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen ob diese

Welt nichts weiter als Vorstellung ist, in welchem Fall sie wie ein wesenloser Traum, ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehn müßte, nicht unsrer Beobachtung werth: oder ob sie noch etwas anderes, noch etwas außerdem sei, und was? —

Hier hat nun der Realismus, d. h. alle Philosophie die nicht Idealismus oder Skeptizismus oder Kriticismus ist, sogleich seine Antwort in Bereitschaft. Er sagt uns die Vorstellung vertrete ein Objekt an sich, welches ihr zum Grunde läge, und welches Objekt zwar von der Vorstellung seinem ganzen Seyn und Wesen nach völlig verschieden; dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich als ein Ei dem ande[rn] wäre; so daß man durch die Vorstellung das Objekt kennen lernte wie es an sich ist: diese Meinung wurde vom Aristoteles und Epikuros gelehrt, und wohl von allen alten Philosophen angenommen: es sollten nämlich von den Objekten species sensibiles, wahrnehmbare Luftgebilde beständig ausfliegen und durch die Sinne in unse[rn] Geist gelangen, als treue Copien des Objekts. Andre Realisten geben zwar große Unterschiede zwischen dem Objekt und der Vorstellung zu, indem alle Qualitäten jeder Art, die die Vorstellung uns zeigt, im Objekt bloß als Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung, existirten. Das war Locke's Lehre, welche schon, weniger deutlich ausgedrückt, in der Lehre des Carte[ius] lag. Das Unstatthafte solcher Annahmen geht aus dem bisher Vorgetragnen offenbar hervor: Nämlich Vorstellung und Objekt lassen sich niemals als zwei Verschiedne unterscheiden: sondern uns ist beides Eins und dasselbe: da alles Objekt immer Vorstellung bleibt, weil es als Objekt ein Subjekt voraussetzt und nur in Beziehung zu diesem existirt; daher denn auch das Erste, was wir von der Vorstellung zu sagen hatten, war, daß ihre Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt sei: weiterhin sah[n] wir den Raum und die Zeit, die Formen alles Objekts, schon durch das Subjekt als solches gegeben, also nicht dem Objekt als solchem anhängend; aber was bleibt vom Objekt wenn man alle Bestimmungen die durch den Raum und die Zeit allein gedenkbar sind davon abzieht? (Illustr.) Endlich ist das Hauptargument des Realismus, nämlich der Schluß von der Vorstellung auf das davon verschiedene Objekt, als Grund derselben, so unstatthaft wie möglich. Denn wir haben, nach

ausführlicher Untersuchung des Satzes vom Grund, gefunden, daß er nichts anderes ist als die allgemeine Form der Verknüpfung der Vorstellungen unter einander, daher er nach Verschiedenheit der Klassen von Vorstellungen in verschied[nen] Gestalten erscheint, deren vier waren, jede von welchen aber vom Subjekt für sich, und ganz unabhängig vom Objekt erkannt wird, daher sogut Erkenntnißform des Subjekts, als Erscheinungsform des Objekts ist; immer aber nur gilt als Gesez der Verknüpfung von Objekten mit Objekten, also von Vorstellungen untereinander und zu einem Schluß berechtigt von einem Objekt auf ein anderes als dessen Grund, nie aber dienen kann zur Verknüpfung des Objekts mit etwas davon völlig verschiedenem, also nicht von der Vorstellung leiten kann [145] auf etwas davon gänzlich Verschiedenes, das eben gar nicht Vorstellung wäre, also auch nicht vorstellbar wäre, sondern Grund der Vorstellung. — Diese Anwendung des Satzes vom Grund ist ganz illegitim: er gilt bloß von Objekten sofern sie Vorstellungen, d. h. für das Subjekt allein dasind und verknüpft sie unter einander: aber er gilt weder vom Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt selbst; noch auch über alles Objekt (d. i. Vorstellung) hinaus zu etwas davon Verschiedenem.

Unsre ganze Frage nach dem was das Objekt, d. h. die Welt als Vorstellung, wohl noch außerdem, also an sich, sei, stützt sich auch nicht auf den Satz vom Grund; sondern darauf, daß sie nicht wie ein bloßes Phantom vor uns vorüberzieht, sondern eine Bedeutung für uns hat, die unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt, und die wir alle *fühlen*, d. h. unmittelbar erkennen, aber nicht in abstracto davon Rechenschaft zu geben wissen. Darum fragen wir nach einer abstrakten Auslegung der *Bedeutung* dieser Vorstellung, nach dem Ursprung unsers Interesses an ihr, in Folge dessen wir diesen anschaulichen Vorstellungen *Realität* beilegen: wir wollen wissen, was eigentlich diese Realität sei und bedeute.

Soviel ist gleich gewiß, daß dies Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes seyn muß; dem daher auch ihre Formen und Gesetze völlig fremd seyn müssen; daß man daher von der Vorstellung zu ihm nicht gelangen kann am Leitfaden derjenigen

Gesetze, die nur Objekte, Vorstellungen, mit einander verbinden, welches die Gestaltungen des Satzes vom Grund sind.

Die Schwierigkeit ist sehr groß. Gegeben sind nur die Vorstellungen, ihre Formen apriori, in Bezug auf sie allein gültig, allein gültig für die Erscheinung, nicht für das Ding an sich: diese Formen sind der Satz vom Grund: er führt aber immer nur von Vorstellungen zu and[ern] Vorstellungen, nicht über sie hinaus: der empirische Regressus, d. h. der Regressus am Leitfaden des die Erfahrung zu einem Ganzen verknüpfenden Satzes vom Grund, führt immer nur von Erscheinung auf Erscheinung: denn er selbst gehört mit zur Erscheinung als ihre Form. So steht also die Welt als Vorstellung vor dem Subjekt, für welches allein sie da ist: wie soll nun der Uebergang gemacht werden von der Welt als bloßer Vorstellung zu dem was sie noch sonst seyn mag? von der Erscheinung zum Ding an sich? Woher soll der Leitfaden kommen? Alle unsre Erkenntniß ist entweder nur Erfahrung, also aus der Erscheinung; oder sie ist zwar apriori, aber doch nur für die Erscheinung gültig!

Cap. 3. Lösung des Problems durch vorläufige Nachweisung der Identität des Leibes mit dem Willen.

In[4]) der That ist das dargestellte Problem, auf dem Wege der bloßen Vorstellung nicht zu lösen. Wenn man von der Vorstellung ausgeht, kann man nie über die Vorstellung hinaus gelangen. Man faßt alsdann immer nur die Außenseite aller Dinge, aber nie wird man von Außen in ihr Inneres dringen und erforschen was sie an sich seyn mögen. Zu diesem Inne[rn] der Dinge kommen wir nicht von Außen, sondern eben selbst nur von Innen, gleichsam durch einen unterirdischen Gang der uns mit einem Male hinein versetzt, indem wir eine ins Geheim von uns mit den Dingen unterhaltene Verbindung benutzen, vermöge deren wir in die Festung eingelassen werden, welche

durch Angriff von Außen zu nehmen unmöglich war. In der That würde der begehrte Uebergang nie gemacht werden können und die Welt ewig als ein Bild ohne Deutung, ein Phantom das nichts sagt, vor uns stehn, — wenn der Forscher eben nichts weiter, als rein erkennendes Subjekt wäre; gleichsam geflügelter Engelskopf ohne Leib. — Aber er selbst wurzelt ja in eben jener Welt: er ist nicht nur das Subjekt; sondern ist zugleich Individuum, und als solches selbst zugleich Objekt, Theil der objektiven Welt. Nämlich sein Erkennen ist zwar der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung: aber es ist dabei durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, der Ausgangspunkt sind zur Anschauung der objektiven Welt. [146] Dieser Leib ist selbst Objekt unter Objekten, ist dem rein erkennenden Subjekt eine Vorstellung wie jede andre. Da[5]) also dieser Leib des eignen Individuums dem erkennenden Subjekt stets viel näher liegt als alle andern Objekte, zu denen übrigens der Leib mitgehört, so muß das Subjekt in dem Wesen dieses Leibes den Aufschluß suchen über die ande[rn] Objekte. Nämlich wenn wir den Leib des eig[nen] Individuums bloß betrachten als Objekt des Subjekts; so sind dem Subjekt die Bewegungen, Aktionen, dieses Leibes nicht anders noch näher bekannt, als die Bewegungen und Veränderungen aller andern anschaulichen Objekte, und sie blieben auf diese Art dem erkennenden Subjekt eben so fremd und unverständlich als jene: so wäre es, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andre Art enträthselt wäre. Hätte[6]) jedes Individuum über das Wesen seines Leibes nicht noch einen anderweitigen Aufschluß ganz eigner Art, so wäre ihm der eigne Leib so fremd als die ande[rn] Objekte, seinem inne[rn] Wesen nach unbekannt, nur als ein Objekt, eine Vorstellung vorhanden: es sähe die Aktionen dieses Leibes erfolgen auf dargebotene Motive, bei gleichen Motiven auf gleiche Weise mit der Konstanz eines Naturgesetzes, eben wie die Veränderungen aller ander[n] Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Aber die eigentliche Beschaffenheit des Einflusses dieser Motive würde es nicht näher verstehn als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursach. Das erkennende Subjekt würde sodann das innere, ihm unverständliche Wesen

jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes eben auch eine Kraft, Qualität, Karakter, nach Belieben, nennen; aber weiter keine Einsicht haben in der[en] Wesen. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem erkennenden Subjekt, da es als Individuum, d. h. durch einen Leib vermittelt und dadurch mit de[n] Objekt[en] verbunden, dasteht, das Wort des großen Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt **Wille.** Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, zeigt ihm unmittelbar das innere Getriebe seines Wesens, Thuns, Bewegungen. Und von der Selbsterkenntniß ausgehend, von ihr belehrt, kann e[r] nachher mittelbar das innre Wesen an sich auch aller übrigen Erscheinungen erkennen.

Nämlich, dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen: sodann aber auch zugleich auf eine ganz unmittelbare Weise, nämlich als Jenes, Jedem ganz unmittelbar völlig Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.

Jeder Akt seines Willens ist sofort und unmittelbar und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann gar nicht den Akt wirklich wollen, ohne zugleich sofort wahrzunehmen daß er, für die Vorstellung, als Bewegung seines Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht etwa zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft; stehn nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind völlig Eins und dasselbe nur auf zwei ganz verschiedene Weisen zugleich dem Bewußtsein gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. — Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivirte, d. h. Objekt geword[ne], in die Anschauung getretene Akt des Willens.*) Willensbeschlüsse, die sich

*) [Hier eingefügt:] Siehe Anmerkung zu p. 147 u. vergl. B. ssss, p l. [Mit letzterem sind die Bogen der Vorarbeiten zur „Welt a. W. u. V." I gemeint, aus dem Jahr 1816; in unsrer Ausgabe Bd. XII „Genesis des Systems". — Die „Anmerkung zu p. 147" bezieht sich auf die zitierte Seite des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort fanden sich zwei mit

auf die Zukunft beziehn, sind bloße Ueberlegungen der Vernunft über das was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche

Bleistift durchgestrichene, aber nicht wörtlich von Sch. in die Werke aufgenommene Notizen; zunächst:]

[145] Sobald wir irgend etwas unmittelbar wollen, sehen wir den Leib sofort die gewollte Bewegung machen: weiter ist uns nichts bewußt: nun anzunehmen, daß unser Wollen und die Bewegung des Leibes zwei verschiedene Dinge sind, zwischen denen ein Kausal-Verhältniß obwaltet, wie wir solches aus der äußern Erfahrung kennen, zwischen Dingen, wo ein Zustand materieller Objekte einen andern nothwendig herbeiführt, — ist eine ganz aus der Luft gegriffene, durch gar nichts begründete Annahme: vielmehr ist das unmittelbar Gegebene dies, daß unser Wollen und die Bewegung des Leibes Eines sei, welches das erkennende Subjekt (die Intelligenz im Gehirn, die sich stets als passiver Zuschauer verhält) einmal innerlich erkennt als Willensakt und sodann zugleich und ungetrennt äußerlich als Bewegung des Leibes: die innere unmittelbare Erkenntniß kann nicht die Bewegung des Leibes, und die äußere Anschauung nicht den Akt des Willens erkennen, eben weil der Willensakt in der äußern Anschauung sich darstellt als Bewegung des Leibes und die Bewegung des Leibes in der innern unmittelbaren Erkenntniß als Willensakt: woraus sogleich folgt, daß was in der äußern Anschauung sich als Leib darstellt, dasselbe ist was sich in der innern unmittelbaren Erkenntniß [144] (siehe Advers. p. 71) als Wille zeigt, wo es aber weil hier die Zeit allein, ohne den Raum, die Form der Erkenntniß ist, nicht als beharrende Substanz dasteht, sondern nur in successiven einzelnen Akten hervortritt. Denn, wie früher gezeigt, vom Raum hat die Materie das Beharren, von der Zeit die Veränderung: siehe p 13, 14 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819, in unsrer Ausgabe Bd. I S. 11,13—12,24]. — Vor derjenigen Erkenntniß, die bloß die Zeit zur Form hat (d. i. die innre unmittelbare Erkenntniß unsers Wollens) kann sich daher keine beharrende Substanz darstellen; dies kann erst in der äußern durch den Verstand vermittelten Erkenntniß d. i. Anschauung geschehn wo auch die zweite Form, der Raum, hinzugekommmen ist: alsbald stellt sich dann das innerlich als Wille erkannte sofort als Leib dar und als permanent, was, wo bloß in der Zeit erkannt wurde, unmöglich war. [Adversaria s. Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

[Die zweite Anmerkung auf p. 147 des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819, hängt enger mit Bog. ssss p. 1 der Vorarbeiten („Genesis des Systems") zusammen; sie schließt sich an Zeile 31 des Hdexmpls., d. i. S. 119,24 des I. Bdes. unsrer Ausgabe, an und lautet:] [147] Daher erschöpfen Wille und Vorstellung das ganz[e] Wesen eines Aktes meines Leibes, welcher Akt doch für mich gewiß von der größten Realität ist. Wenn ich meinen Arm hebe und nun bei diesem Akt ganz absehe von dem was dabei bloß in der Vorstellung vorgeht; so ist das übrig bleibende ein reiner Willensakt: sehe ich andrerseits ab von diesem Willensakt, so ist das übrig Bleibende ein Vorgang in der Vorstellung vorhanden, in ihren Formen Raum und Zeit und für ein Subjekt. Um die größte Evidenz darüber zu erhalten, daß das, was in der

Willensakte; existiren bloß im Begriff, in abstracto, sind nicht reale Willensakte, nur die Ausführung stempelt den Entschluß

Erscheinung sich darstellt als mein Leib, an sich eben mein Wille ist, wird nur dieses erfordert, daß ich das, was der Vorstellung angehört, was nur in der Vorstellung da ist, rein sondre und für sich nehme: sobald ich dieses gethan, sehe ich daß das Uebrigbleibende durchweg Wille ist. — Aber wenn Einer keine andre Evidenz gelten lassen will als die der Beweise aus Begriffen, so ist er freilich gut verschanzt. Der Beweis aus Begriffen ist nur die Nachweisung daß in dem was man schon dachte und wußte, das zu Beweisende schon mitgedacht und mitgewußt war: denn in der Conclusio darf nicht mehr liegen als in den Prämissen. Wie soll man nun eine neue Einsicht auf diese Art beweisen? [148] Für den erkennenden Verstand dessen Leitfaden Wirkung und Ursach ist, ist jede Bewegung eines Gliedes ein Wunder: denn die Kette von Ursachen und Wirkungen bricht dabei ganz ab: so weit man auch jene Bewegung physiologisch verfolgen mag, so kommt man doch zuletzt auf eine Veränderung ohne Ursach (denn das Motiv darf man da nicht hineinziehn). Dieses Wunder vollbringen wir dennoch selbst jeden Augenblick, und doch bleibt es unserm Verstande unerklärlich. Dies kommt daher, daß gar keine Verbindung ist, zwischen der unmittelbaren Erkenntniß die wir von unserm Willen haben und der Erkenntniß die wir in verständiger Anschauung vom eignen Leibe haben. Der Wille und der Leib sind uns durch zwei ganz verschiedne Erkenntnißweisen gegeben: und bloß empirisch erkennen wir daß beide Eins sind. Aus den Bewegungen meines Leibes durch Willensakte kann ich nie die Gestalt und Beschaffenheit dieses Leibes a priori konstruiren; sondern diese lerne ich bloß durch verständige Anschauung kennen. Und umgekehrt aus der Kenntniß die ich im Verstande und seiner Anschauung von der Form und den Bewegungen meines Leibes habe kann ich nie diese Bewegungen ursächlich [149] verstehn. In dieser Erkenntniß des Verstandes, in Anschauung und Erfahrung erscheint mir der Leib als eine anschauliche Vorstellung, ein Objekt der ersten Klasse und daher dem Gesetz der Kausalität unterworfen, welches aber bei jeder willkürlichen Bewegung mich verläßt und auf keine Ursach leitet, abgebrochen wird. Dies alles ist eben nur daraus zu begreifen, daß eben zwischen dem Willen und seiner Erscheinung keine Relation gemäß dem Satz vom Grunde ist, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Gestalten, nur gilt zwischen Objekten d. i. bloßen Vorstellungen: er ist bloß die Form der Vorstellung. Die Verbindung aber zwischen dem Willen und dem Leibe ist die zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung. Sie ist eben deshalb nicht weiter erklärlich, weil alle Erklärung besteht im Nachweisen einer Relation gemäß dem Satz vom Grunde, der das Prinzip aller Erklärung ist. Darum bleibt jene Verbindung, obgleich sie jeden Augenblick uns gegenwärtig ist, doch dem Verstande ein Wunder. (Vergl. B. ssss, p 1.) [150] Wenn wir bei einer einfachen Handlung mit anschaulichem vorliegenden

zur Realität, und da iſt jeder Willensakt ſofort Bewegung des Leibes. Wollen und Thun ſind bloß für die Reflexion verſchieden, in der Wirklichkeit ſind ſie Eins. Jeder wahre, ächte, eigentliche Akt des Willens, iſt ſofort und unmittelbar auch erſcheinender Akt des Leibes, und[7]) die Aktion des Leibes iſt nichts anderes als der objektivirte und in die Anſchauung getretene Akt des Willens: iſt[8]) eben der Akt des Willens ſich darſtellend in der Welt der Vorſtellung. Daher erſchöpfen Wille und Vorſtellung das ganze Weſen der Realität. Was kann für mich unmittelbar realer ſeyn, als die Bewegung meines Arms: und doch enthält dieſe nichts weiter als Wille und Vorſtellung: ſehe ich ab von dem, was dabei bloß in der Vorſtellung vorgeht, ſo bleibt mir der Willensakt dieſer Bewegung der weiter auf nichts zurückzuführen iſt. Sehe ich ab von dem Willensakt, ſo iſt das übrig bleibende bloß als anſchauliche Vorſtellung i[n] Raum und Zeit und für ein Subjekt vorhanden. Weiterhin wird ſich uns zeigen, daß dieſes von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive erfolgenden, die man die willkürliche nennt; ſondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden, ſogenannten unwillkürlichen, alſo allen functionibus naturalibus et vitalibus: ja es wird uns deutlich werden, daß der ganze Leib nichts anderes als der objektivirte d. h. zur Vorſtellung gewordene Wille iſt. Bevor ich jedoch

---

Motiv, uns zugleich in der Reflexion rein beobachtend verhalten, ſo ſehn wir einerſeits das Motiv, welches eine bloße Vorſtellung iſt, andrerſeits den erfolgenden Akt des Leibes, welches wieder eine Vorſtellung iſt: beide ſtänden ſo unerklärt vor uns, wie jeder andre Erfolg der [Wirkung aus der Urſach] [Sch. ſchreibt: „der Urſach aus der Wirkung"]: aber bei dieſer Art der Cauſalität, und zwar allein bei dieſer, haben wir den Schlüſſel zum Innern des Vorgangs, ſind gleichſam hinter die Scene getreten und wiſſen unmittelbar was das Anſich dieſer in der Welt der Vorſtellung vor ſich gehenden Erſcheinung iſt, nämlich ein Wollen: dieſes uns intim Bekannte, das weiter keine Erklärung zuläßt, weil Erklärungen bloß von Vorſtellung zu Vorſtellung leiten, hier aber uns das gegeben iſt, was gar nicht Vorſtellung iſt, das Wollen. Dieſen einzigen Fall, wo es uns geſtattet iſt von Vorgängen in der realen Welt mehr zu wiſſen als in der Vorſtellung liegt, müſſen wir feſthalten und ihn benutzen zur Erklärung des Weſens an ſich bei allen andern Vorgängen und Erſcheinungen, mithin ſagen, daß dieſes, bei allen Erſcheinungen, der Art nach daſſelbe ſeyn muß mit dem was wir in uns ſelbſt als Wille erkennen.

dieses darthue, müssen einige andere Erörterungen vorhergehn: daher ich es hier nur anticipire und vorläufig bemerke, daß ich den Leib welcher uns im 1sten Theil unsrer Betrachtung, nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt der bloßen Vorstellung, das unmittelbare Objekt hieß, hier in andrer Rücksicht die Objektität des Willens nennen werde. — Nun aber auch umgekehrt: jede Einwirkung auf den Leib ist sofort [147] und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt Schmerz wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie dem Willen gemäß ist. Viele Gradationen beider. Schmerz und Wollust Vorstellungen nennen, ist ganz falsch. Vorstellungen als solche unmittelbar sind ohne Schmerz oder Wollust. Diese aber sind ganz unmittelbare Affektionen d[es] Willens in seiner Erscheinung dem Leibe: sie sind ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks den der Leib erfährt. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen, sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstand schon mittelbares Objekt gleich allen andern ist. Ich meine hier die unmittelbaren Affektionen der rein objektiven, d. h. auf die Erkenntniß gerichteten Sinne, Gesicht, Gehör, Getast, wiewohl auch nur sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigenthümliche, specifische, naturgemäße Weise afficirt werden, welche eine so äußerst schwache Anregung, der gesteigerten, und specifisch modifizirten Sensibilität dieser Theile ist, daß sie den Willen nicht unmittelbar affizirt; sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen er die Anschauung schafft. Jede stärkere oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge, ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören. — Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl verursachen, meistens Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur z. B.

einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfunden wird, sondern auch im Allgemeinen eine krankhafte hypochondrische Stimmung entsteht, aus dem undeutlich gefühlten Schmerz. —

Identität des Willens und Leibes zeigt sich nun ferner darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, Sturm der Leidenschaft, ganz unmittelbar den Leib und dessen innres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. So[9]) macht Schreck blaß; Furcht macht alle Glieder zittern; der heftige Zorn wirkt meistens eben so: das Blut tritt nach dem Herzen; Schaam dagegen treibt es ins Gesicht. Diese Affekte alle sind starke und unmittelbare Bewegungen des Willens. Auf[10]) den Puls wirkt jeder Affekt augenblicklich. Zorn beschleunigt das Athmen, und verstärkt es: daher eigentlich wird im Zorn sogleich die Stimme lauter, bis zum Schreien. Schnaufen vor Zorn. Heftiger Schreck und noch öfter plötzliche unmäßige Freude haben oft augenblicklich getödtet: sie sind die stärksten Konvulsionen des Willens, zerstören seine räumliche Erscheinung. Anhaltender Gram untergräbt das Leben in der Wurzel. Freude und Fröhlichkeit trägt sehr viel zur Gesundheit bei. — Eben so zeigen Begierde und Abscheu sich unmittelbar als Bewegungen des Leibes: wird uns ein sehr ekelhafter Gegenstand vorgehalten, d. h. etwas, wogegen wir den heftigsten Widerwillen haben und das doch wie zum Genuß sich darzubieten scheint; so erbricht sich der Magen. Bei appetitlichen Dingen hingegen wässert der Mund. — Wird durch wollüstige Bilder unsre Lüsternheit erregt, so schwellen die Zeugungsglieder. Endlich[11]) gehört hieher daß die Macht des auf das allerheftigste bewegten Willens über den Leib, gleichsam das Kausalgesetz aufhebt, Wirkungen zeigt für die sich gar keine hinlänglichen physischen Ursachen finden: eben weil hier das Nicht-Physische unmittelbar eingreift ins Physische; eigentlich sogar das Ding an sich in die Gesetze der Erscheinung Eingriffe thut. Hiemit meyn[e] ich z. B. daß der äußerste Zorn und Ingrimm die Körperkraft über ihr natürliches Maaß weit hinaus steigert: (illustr.). — Sodann Fälle wo unheilbare Lähmungen durch die plötzliche äußerste Erregung des Willens gehoben sind. So soll der Abbé de l'Epée einen gesund[nen] Stummen in ganz Frankreich herumgeführt haben, um sei[ne]

Heimath zu suchen: als sie durchkamen, sprach er plötzlich. — Die Weise und der Mörder (von Kotzebue?) soll auf einer Thatsache beruhen.[12])

Endlich ist die Erkenntniß meines Willens, so unmittelbar sie auch ist, doch nicht zu trennen von der meines Leibes. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen, seinem Wesen nach; sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten; also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts, ist: daher ist die Erkenntniß meines Willens geknüpft an die meines Leibes. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach nicht deutlich vorstellen. — Zwar haben wir oben, als wir, zum Behuf der Darstellung des Satzes vom Grund in seinen vier Gestalten, alle Objekte in vier Klassen theilten, das Subjekt des Wollens als eine besondre Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt: allein wir bemerkten zugleich an dieser Klasse das Besondre, daß Objekt und Subjekt in ihr zusammenfielen, identisch wurden: diese Identität nannten wir damals das Unbegreifliche κατ' εξοχην. [148] Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt, d. h. als ein dem Subjekt Gegenüberstehendes, ein eigent[lich] Vorgestelltes erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der dort oben aufgestellten 1sten Klasse der Vorstellungen, den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einsehn, daß jene 1ste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträthselung, eben nur findet in der dort aufgestellten 4ten Klasse, welche nicht eigentlich mehr dem Subjekt als Objekt gegenüber stehn wollte, sondern mit ihm zusammenfiel: wir werden diesem entsprechend aus dem die 4te Klasse beherrschenden Gesez der Motivation, das innere Wesen des in der 1sten Klasse herrschenden Gesezes der Kausalität und was diesem gemäß geschieht verstehn lernen müssen.

Ich werde die Identität des Willens mit dem Leibe, die bisher nur vorläufig dargestellt ist, nun bald noch gründ[licher] darthun. Nur bemerke ich zuvörderst, daß diese Identität eben nur nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden kann: hingegen kann sie, ihrer Natur nach, nie-

mals bewieſen, d. h. als mittelbare Erkenntniß von einer andern unmittelbareren abgeleitet werden, eben weil ſie ſelbſt die unmittelbarſte Erkenntniß iſt, und wenn wir ſie nicht als ſolche auffaſſen und feſthalten, ſo werden wir vergebens erwarten, ſie irgend mittelbar als abgeleitete Erkenntniß wieder zu erhalten. Sie iſt eine Erkenntniß ganz eigener Art, die nicht einmal unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, unter welche ich oben alle Wahrheit eintheilte, nämlich in logiſche, empiriſche, metaphyſiſche und metalogiſche. Denn ſie iſt nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abſtrakten Vorſtellung auf eine andere Vorſtellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven oder des abſtrakten Vorſtellens; ſondern ſie iſt die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anſchauliche Vorſtellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorſtellung iſt, ſondern ein von dieſer toto genere Verſchiedenes, Wille. Ich möchte daher dieſe Wahrheit vo[r] allen andern auszeichnen und ſie κατ' εξοχην philoſophiſche Wahrheit nennen. Den Ausdruck derſelben kann man verſchiedentlich wenden und ſagen: „mein Leib und mein Wille ſind Eins: — der Wille iſt die Erkenntniß apriori des Leibes; und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens; — oder, was ich als anſchauliche Vorſtellung meinen Leib nenne, nenne ich, ſofern ich deſſelben auf eine ganz verſchiedene, keiner andern zu vergleichende Weiſe mir bewußt bin, meinen Willen; — oder mein Leib iſt die Objektität meines Willens; — oder abgeſehn davon, daß mein Leib meine Vorſtellung iſt, iſt er nur noch mein Wille u. ſ. w.“

Cap. 4. Problem des Weſens an ſich der bloß in verſtändiger Anſchauung gegebenen Objekte, und vorläufige Auflöſung.

Als wir im 1ſten Theil den eigenen Leib, gleich allen ande[rn] Objekten in Raum und Zeit für bloße Vorſtellung des Subjekts erklärten, ſo geſchah es mit merklichem Widerſtreben: — nun=

mehr ist uns deutlich geworden, was im Bewußtseyn eines Jeden, die Vorstellung, die der eigne Leib ist, unterscheidet von allen dieser übrigens ganz gleichen; nämlich dieses: daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt, welche das Wort Wille bezeichnet, [149] und daß eben diese doppelte Erkenntniß, die wir vom eignen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit einem Wort, über das, was er, nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also an sich ist, denjenigen Aufschluß giebt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist Individuum eben durch diese besondere Beziehung zum eignen Leib, der ihm außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist. Diese Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt Individuum ist, ist eben deshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es auch nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz andrer Art, als eines Willens sich bewußt ist. Aber abgesehn von dieser besonderen Beziehung, von dieser zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, ist dieses Eine, der Leib, eine Vorstellung, gleich jeder andern. Um sich nun hierüber zu orientiren, muß das erkennende Individuum annehmen, entweder daß das Eigenthümliche jener einen Vorstellung in dieser selbst liege; oder in dem Verhältniß der Erkenntniß zu ihr: d. h. entweder daß jene eine Vorstellung, sein Leib, von allen andern Objekten wesentlich unterschieden ist, ganz allein zugleich Wille und Vorstellung ist, die übrigen hingegen alle bloße Vorstellungen und nichts weiter, d. h. bloße Phantome, sein Leib hingegen das einzige reale Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserscheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts; oder aber es muß annehmen, daß jenes Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntniß zu dieser einen allein, eine doppelte Beziehung hat, nur in dieses eine anschauliche Objekt ihm auf zwei Weisen zugleich die Erkenntniß offen steht, daß dieses aber nicht zu erklären ist durch einen Unterschied dieses Objekts von

allen andern, sondern nur durch einen Unterschied des Verhältnisses seiner Erkenntniß zu diesem einen Objekt, von dem welches es zu allen andern hat. —

Daß die andern Objekte, als bloße Vorstellungen betrachtet, seinem Leibe gleich sind, d. h. wie dieser den Raum füllen (der selbst möglicherweise nur als Vorstellung vorhanden ist) und auch wie dieser im Raum wirken und Wirkung erhalten, das ist zwar beweisbar gewiß, aus dem, für Vorstellungen, apriori sichern Gesez der Kausalität, welches keine Wirkung ohne Ursach zuläßt: (illustr.): wenn[13]) mein Leib eine Einwirkung erleidet, so muß diese nothwendig eine Ursache haben, die ich sofort anschaue als Objekt im Raum: diese ist als Objekt im Raum eben so real als mein eigner Leib; denn eben ihr Wirken ist ihr Seyn. Also ist durch das Gesez der Kausalität und durch die Affektionen die mein Leib erfährt, den Objekten ihre Realität als Vorstellungen im Raum gesichert, aber nicht weiter: sie[14]) sind so real als mein Leib, dies läßt sich empirisch mit voller Gewißheit nachweisen: aber diese Realität meines Leibes, wenn ich nämlich abstrahire von seiner Beziehung auf meinen Willen, ist nichts mehr als die Realität einer Vorstellung: aber (abgesehn*) davon daß sich von der Wirkung nur auf eine Ursach überhaupt, nicht auf eine gleiche Ursach schließen läßt;) so ist man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorstellung für die allein das Gesetz der Kausalität gilt, und über welche es nie hinausführt. (Illustratio.) Daß alle ande[rn] Objekte, gleich dem eig[nen] Leib, in der Welt als Vorstellung dasind, den Raum füllen, wirken, das ist gewiß: ob sie aber noch ein Seyn außer der Vorstellung haben, wie es vom eig[nen] Leib unmittelbar dem Bewußtsein gegeben ist, ob sie gleich dem eig[enen] Leib Erscheinungen eines Willens sind, also als Ding an sich Wille: dies ist eben (wie ich schon im 1ſten Theil sagte) der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt. Dasselbe zu leugnen ist der Sinn des theoretischen Egoismus**), der, eben dadurch, alle

*) [Zu dem eingeklammerten Text die Notiz:] könnte wegfallen.

) [Daneben am Rand:] Die Sekte der **Egoisten entstand in Frankreich bald nach Cartesius' Zeit: sie scheint aber wenig Anhänger gehabt zu haben: wenigstens sind mir keine Schriften derselben bekannt. Doch

Erscheinungen, außer seinem eignen Individuum, für Phantome hält; wie der praktische Egoismus genau dasselbe thut in praktischer Hinsicht, nämlich nur die eigene Person als eine wirklich solche, alle übrigen aber als bloße Phantome ansieht und behandelt. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, [150] d. h. zum Schein, gebraucht worden: ernstlich genommen wäre er Tollheit — — —. Daher lassen wir uns auf ihn nicht weiter ein, sondern betrachten ihn als die letzte Veste des Skeptizismus der immer polemisch ist. — Unsre Erkenntniß ist an Individualität gebunden und hat eben hierin ihre Beschränkung: denn eben darauf beruht die Nothwendigkeit daß Jeder nur Eines seyn, hingegen alle Wesen erkennen kann: diese Beschränkung eben ist es die das Bedürfniß der Philosophie erzeugt. Weil wir nun eben deswegen die Schranken unsrer Erkenntniß durch Philosophie zu erweitern streben; so werden wir jenes freilich unwiderlegbare skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehn als eine kleine Grenzfestung, die zwar für immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man sie vorbeigehn und ohne Gefahr im Rücken liegen lassen darf. Es ist uns jetzt, vor's Erste, deutlich geworden, daß wir vom Wirken und Wesen unsers eigenen Leibes eine doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß haben, ihn einerseits als Vorstellung, gleich allen ander[en] Objekten, andrerseits als Willen erkennen. Diese Erkenntniß werden wir nun bald noch fester begründen und deut[licher] entwickeln; danach aber sie gebrauchen als einen *Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur*, indem wir auch alle ande[rn] Objekte, die nicht unser eigener Leib sind, folglich nicht wie dieser auf doppelte Weise unserm Bewußtsein offen liegen, sondern nur von einer Seite als bloße Vorstellungen ihm gegeben sind, eben nun nach Analogie jenes Leibes beurtheilen, und annehmen, daß, wie sie einer-

muß eine solche Sekte gewesen seyn, da sie von vielen Schriftstellern angeführt wird. Besonders hat gegen sie gestritten Buffier in seiner Abhandlung über die obersten Principien. [Traité des premières vérités und Élémens de métaphysique, beide enthalten in Cours de science sur des principes nouveaux, Paris 1732.]

ſeits ganz wie der Leib Vorſtellung und inſofern mit ihm gleichartig ſind, auch andrerſeits, wenn man ihr Daſeyn als Vorſtellungen des Subjekts ganz abſondert und bei Seite ſetzt, das dann noch übrig Bleibende ſeinem innern Weſen nach, daſſelbe ſeyn muß, als was wir in uns den Willen nennen. Denn[15]) aus welchen ander[n] Elementen ſollten wir die Körperwelt beſtehn laſſen? welche andre Realität ihr zuſchreiben? wir können ihr doch keine größre Realität beilegen als Jeder ſeinem eignen Leibe; denn der iſt Jedem das Realſte: aber wenn wir die Realität dieſes Leibes und ſeiner Aktionen analyſiren; ſo treffen wir nichts darin an als Wille und Vorſtellung: dieſe erſchöpfen ſein ganzes Weſen. Welche andre Realität ſollten wir nun noch der übrigen Körperwelt beilegen? Wenn wir nicht ſie für bloße Vorſtellung erklären wollen; ſo müſſen wir ſagen daß ſie außer aller Vorſtellung, alſo an ſich, Wille ſei: wir kennen nichts andres und ſind ſchon aus Mangel aller ande[rn] Begriffe dazu gezwungen.*) Ich ſage ſeinem innern Weſen nach: dieſes Weſen des Willens haben wir zuvörderſt näher kennen zu lernen, damit wir nicht mit ihm verwechſeln, was ſchon ſeiner Erſcheinung angehört, die viele Grade hat: dergleichen iſt z. B. das Begleitetſeyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive: dies gehört ſchon nicht mehr ſeinem Weſen an, ſondern bloß der deutlichſten ſeiner Erſcheinungen, nämlich in Menſch und Thier, wie suo loco. Wenn ich daher ſagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, iſt, ihrem Weſen nach, und außer aller Vorſtellung, Wille; — ſo werden Sie es nicht ſo verſteh[n], als hätte ich geſagt, der Stein bewege ſich nach einem erkannten Motiv, weil des Menſchen Wille alſo erſcheint. — Und[15]) doch iſt ſchon dieſes, ſo abſurd es ſcheinen mag, von großen Denkern geſagt worden: ſie geriethen auf ſolche enorme Behauptung dadurch, daß ſie eine Ahndung der Wahrheit hatten, nämlich daß das innre Weſen der Dinge an ſich

*) (Siehe p 155) [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I 1819; in unſrer Ausgabe Bd. I S. 125, 12—126, 16; vgl. daſelbſt den 1. Anhang S. 646; der dort vermerkte Zuſatz der 2. Aufl. 125, 24—126, 2 iſt, abgeſehen von formalen Kleinigkeiten, identiſch mit dem an dieſer Stelle im Handexemplar notierten Zuſatz, auf den Sch. hier offenbar verweiſt. Der Schluß des Zuſatzes wurde in der 2. Aufl. nicht aufgenommen:] Denn alle Realität für uns hat nur jene zwei Elemente. Und der Mangel anderweitiger Begriffe läßt uns keine Wahl.

mit unserm innern Wesen identisch sei: aber sie kamen nicht auf die Sonderung des Willens von der Erkenntniß, sahen nicht daß der Wille allein das Ursprüngliche ist, und die Erkenntniß bloß hinzugekommen, als seine Aeußerung in einigen seiner Erscheinungen: sie hielten Wille und Erkenntniß für unzertrennlich. Daher geriethen große Denker auf die enorme Behauptung daß die unorganische Natur erkennend sei. Drei Beispiele:

1) Kepler, in seinem Kommentar über den Planeten Mars sagt, die Planeten müßten Erkenntniß haben, sonst könnten sie nicht, im leeren Raum, ihre eliptischen Bahnen so mathematisch richtig treffen, und die Schnelligkeit ihrer Bewegung so genau abmessen, daß allemal die Fläche der Triangel ihrer Bahn der Zeit proportionirt bleibe, in welcher sie deren Basis durchlaufen. —

2) Baco, de augm[ent]. sc[ient]. Lib. 4 in fine (Leipzig. Ausg.), meint, der Magnet müsse den Pol, das Eisen den Magnet, auf gewisse Art wahrnehmen, indem es nach ihm sich hinwendet: der Stein müsse die Erde zu der er fällt, wahrnehmen.

3) Leibnitz läßt alle Körper bestehn aus Monaden, d. i. aus einfachen Wesen, die an sich nicht ausgedehnt, sondern *erkennend* sind, wie denn auch des Menschen Seele eine solche Monade sei. In den leblosen Körpern brächten sie aber dennoch das Phänomen der Ausdehnung und alle daraus folgenden physischen Phänomene hervor, ihre Erkenntniß sei aber bewußtlos, sei im Schlummer; nur eine Centralmonade, wie die Seele, habe durch ihre glückliche Lage Bewußtsein.

(Da Capo, von der Ahndung der Wahrheit hierin.)

Nunmehr wollen wir, was wir nu[n] vorläufig eingeseh[n], zu größerer Gewißheit und Klarheit bringen.

Cap. 5. Nähere Nachweisung der Identität des Leibes mit dem Willen.

Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige was dieser Leib ist, außerdem, daß er Objekt der Anschauung, Vor-

stellung, ist, erkannten wir den Willen zuerst in den willkürlichen Bewegungen, sofern diese nämlich nichts anderes sind als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als Ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d. h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden. [151] Nun wollen wir zu unsrer ferne[rn] Erkenntniß des Willens als de[s] eigentlichen Dinges ansich, d. h. als des innersten, wahren Wesens aller Dinge, den nächsten Schritt dadurch thun, daß ich nachweise, daß nicht nur die Aktionen des Leibes die Erscheinungen des Willens sind, sondern schon der ganze Leib selbst, in seiner ganzen Besonderheit wie er ist. Hiezu müssen wir etwas weit zurückgehn; einen weit[en] Anlauf nehmen.

Vorgängige Einsicht.
Intelligibler Karakter und empirischer Karakter.

Erinnern Sie sich, wie ich Ihnen ausführlich darstellte, wie Zeit und Raum nur Formen der Erscheinung sind, dem Wesen an sich der Dinge fremd. Dem Raum war nur die äußere Anschauung nothwendig unterworfen. Aber der Zeit auch die innere. Da nun die Zeit sowohl als der Raum bloße Form des Bewußtseyns des erkennenden Subjekts ist, nicht Bestimmung des Dinges an sich; so folgte auch, daß, was bei der inne[rn] Selbsterkenntniß Zeitbestimmung ist, bloß der Erscheinung angehört, und daß, wenn wir unser eigenes Wesen erkennen könnten, ohne jene Formen uns[ers] Vorstellens, diese Erkenntniß eine solche seyn würde in der die Vorstellung der Zeit mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Durch die unmittelbarste Selbsterkenntniß, in der Subjekt und Objekt ganz zusammenfallen und gar keine Form zwischen beide tritt, offenbart sich uns daß das, was äußerlich als Aktion des Leibes erscheint, an sich Wille ist, Akt des Wollens. In jedem Akt des Leibes zeigt sich also der Wille als das Wesen an sich, davon die Aktion des Leibes die Erscheinung. Da nun aber das gesammte Wollen

nicht anders sich darstellt als in einer Reihe solcher Willensakte, also in einer Succession von Veränderungen, diese aber durch die Zeit bedingt ist; so müssen wir, wenn wir den Willen eigentlich als Ding an sich erkennen wollen, auch alles von ihm abzieh[n] was durch die Zeit bedingt ist, also alle Succession, Veränderung, kurz das Zerfallen in eine Reihe von Willensakten. Wir müssen folglich den Willen eines jeden Menschen als Ding an sich, denken als außer der Zeit, folglich als ein Unveränderliches, dessen Erscheinung jedoch sich darstellt als eine Reihe von Willensakten. Ist dem aber so (ill[ustr].), so muß die Reihe von Willensakten, welche den Lebenslauf eines Menschen ausmacht, dennoch Spuren davon tragen, daß alles was an ihr Veränderung ist, nur der Erscheinung angehört und das in ih[r] eigentlich Erscheinende stets nur Eines und mithin unveränderlich ist. Daher muß das ganze Thun jedes Menschen eine Konstanz zeigen, die daher rührt, daß das innere Wesen desselben außer der Zeit liegt, mithin außer der Möglichkeit der Veränderung. D. h. alle seine Thaten müssen, so verschieden sie auch unter einander sind, stets Zeugniß ablegen davon, daß sie ausgehn von einem unveränderlichen Grund-Wollen, müssen folglich denselben **Karakter** tragen. Was wir nun so bloß ableiten, daraus, daß was durch die Vorstellung der Zeit bedingt ist, nie dem Wesen an sich angehören kann, sondern nur der Erscheinung, jenes also von allen solchen Bestimmungen frei seyn muß, bestätigt die Erfahrung. Wir sehn zwar dieselben Motive auf verschiedene Menschen ganz verschieden wirken: aber auf denselben Menschen stets auf gleiche Weise: und aus dem was Einer einmal gethan, schließen wir daß er unter gleichen Umständen dasselbe thun wird. [152] Daher legen wir eben einem jeden einen Karakter bei, welchen wir kennen zu lernen wünschen, um alsdann ein für alle Mal zu wissen, was wir von ihm zu erwarten haben. Wir setzen gradezu voraus, daß jeder in seinem Handeln eine bleibende Grund-Maxime äußert; nicht daß er sich einer solchen in abstracto bewußt wäre, nicht daß sie als Vorsaz in der Reflexion läge (da wäre sie wandelbar), sondern daß sie das leitende Princip alles seines Handelns ist, von dem es nie abweicht. Eine Grundmaxime, deren Ausdruck nicht Worte sind, sondern das gesammte Thun und Wesen des

Menschen selbst. Wir setzen dies voraus, obwohl wir wissen, daß Jeder, bei jeder einzelnen Handlung, das Bewußtsein hat, daß er auch ganz anders handeln könnte, wenn er nur wollte, d. h. daß sein Wollen allein und an sich frei sein Handeln bestimmt, und hier also nicht vom Aeuße[rn] Können die Rede ist; sondern vom Wollen. Aber dieses Wollen selbst, seh[n] wir in jedem als etwas Unwandelbares an, das, seinem eigentlichen Karakter nach, sich nie ändert, dessen sämmtliche Aeußerungen nicht etwa regellos erfolgen, sondern gesetzmäßig hervorgehn aus ihrer Quelle, dem innern Grundwollen des Menschen.

Des Menschen Thaten und Gedanken[,] wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht;
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.
(Wallenstein.)

Wir seh[n] in der That schon in Kindern, bei ganz gleicher Erziehung, die verschiedensten Karaktere sich offenbaren, und nu[n] im Lauf des Lebens sich entwickeln: verschied[ne] Menschen, unter ganz gleichen Einflüssen, ganz verschieden bleiben: gutmüthige gutmüthig verharren, böse, böse. (Suo loco bei der Freiheit des Willens.) Dieser Karakter, der die unveränderliche Basis des Wesens jedes Menschen ist, ist nur durch Erfahrung zu erlernen, aus seinen Handlungen zusammenzusetzen und zu erschließen: weder ihm selbst noch Andern Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß. Darum nennen wir ihn, nach Kant, den empirischen Karakter. Wir lernen ihn kennen, wie die Qualitäten jedes Dinges, setzen aber auch an ihm, wie an den Qualitäten, sogleich Unveränderlichkeit voraus, und wie er einmal auf erhaltenes Motiv reagirt hat, erwarten wir, daß er stets reagiren wird. Darauf gründet sich alle Menschenkenntniß. Aus dem Motiv allein, können wir nie das Handeln vorherwissen. Denn auf gleich[e] Motiv[e] handeln Verschied[ne] verschieden. Die Kenntniß des Karakters läßt uns für sich auch keine bestimmte einzelne Handl[ung] vorherbestimmen; denn Motive müssen sie veranlassen. Wenn ich Einen auch noch so

sehr kenne, kann ich doch nicht sagen, was er grade heute thun wird; ich muß erst wissen was ihm heute begegnen wird. Aber wenn wir den Karakter ganz genau kennten, und dann die Motive, so hätten wir beide Faktoren, aus denen wir sein Handeln so sicher und genau vorher berechnen könnten, wie eine Finsterniß. Die vollständige Erkenntniß eines Karakters ist sehr schwer. — Nun aber ein großer Umstand: Bei aller Nothwendigkeit der Handlungen aus dem Karakter, finden wir *hierin doch nie eine Entschuldigung*: sondern messen jede That uns selbst und ande[rn] ganz bei. Wir sind uns stets bewußt daß die Handlung *doch* ganz allein aus dem Willen stammt und dieser von nichts außer ihm abhängt: wir messen jede einzelne That, wiewohl sie in Folge des Karakters geschieht, doch jedem und uns ganz bei: denn wir messen uns und ih[m] den Karakter selbst bei: wir erkennen ihn als die Erscheinung des Willens. — Da die Aeußerungen des Karakters ganz einzeln und zerstückelt in die Erfahrung treten, und der empirische Karakter sich nur daraus unvollkommen erschließen läßt; so deutet doch die Einheit und Unveränderlichkeit desselben darauf hin, daß er die Erscheinung eines außer der Zeit liegenden und gleichsam permanenten Zustandes des Willens ist, was schon aus dem Verhältniß der Zeit als bloßer Erscheinungsform zum Ding an sich folgt. *Gleichsam permanenten Zustandes*, ist metaphorisch. — — — Daher: Wenn wir beim Karakter absehn von allen Zeitbestimmungen die nur unsrer Erkenntniß anhangen, so müssen wir uns den Willen des Individuums denken, als einen außer der Zeit liegenden *universalen Willensakt* von dem alle in der Zeit und successive sich darstellenden Akte nur das Hervortreten, die Erscheinung sind. Dies nennt Kant den *intelligibeln Karakter*. — Man sehe die meisterhafte Darstellung Kr[itik] d. r[ein]. V[ern]. pp 560—586.[16]) [153] Aus dieser Annahme erklärt sich die unveränderliche *Konstanz des empirischen Karakters*: denn dieser ist nichts andres, als der intelligible Karakter, der eigentliche Wille des Menschen als Ding an sich, angeschaut in der Form, welche unsrer Erkenntniß stets anhängt, der Zeit, und daher sich darstellend in einer Succession von Willensakten. —

Der Wille des Menschen, als Ding an sich, d. h. abge-

ſondert von allem was nur der Art wie wir ihn erkennen angehört, iſt nicht nur frei von der Zeit, ſondern auch von allen ande[rn] Geſtalten des Satzes vom Grund, ſelbſt de[m] Geſe[tz] der Motivation: er iſt daher grundlos zu nennen. Denn nur Erſcheinungen ſind dem Satze des Grundes unterworfen. Daher hat zwar jeder empiriſch erkannte Akt eines Willens, da er Erſcheinung, deren beſtändige Form der Satz vom Grund, immer noch einen Grund außer ſich, in den Motiven: Jedoch beſtimmen dieſe nie mehr, als was ich zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will; d. h. die Maxime, welche mein geſammtes Wollen karakteriſirt. Daher iſt mein Wollen nie ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären; ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, ſind bloß der Anlaß, bei dem ſich mein Wille zeigt: dieſer an ſich liegt außerhalb des Geſetzes der Motivation: nur ſeine Erſcheinung iſt für jeden Zeitpunkt nothwendig durch dieſes beſtimmt. Lediglich unter Vorausſetzung meines empiriſchen Karakters iſt das Motiv zureichender Grund meines Handelns: abſtrahire ich aber von meinem Karakter und frage dann warum ich überhaupt dieſes und nicht jenes will; ſo iſt keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erſcheinung des Willens dem Satz vom Grund unterworfen iſt, nicht er ſelbſt: — darum grundlos. Darum entſchuldigt Keiner ſein Verbrechen, weder vor ſich noch vor Ande[rn], dadurch daß ſein Karakter nun einmal ein ſolcher und die Motive da waren: denn die Motive erklären nur, unter Vorausſetzung des Karakters; und der Karakter iſt der Wille ſelbſt, als Ding an ſich dem Satz vom Grund nicht unterworfen: und dieſen Karakter haben, oder dies wollen iſt eben daſſelbe. Die Motive veranlaſſen bloß die Erſcheinung des Karakters und der empiriſche Karakter iſt bloß Erſcheinung des Willens, welcher durch nichts außer ſich beſtimmt ſeyn kann, da er jenſeit des Gebiets des Satzes vom Grund liegt. — Sie ſehn vorläufig hieran, daß das Begründetſeyn einer Erſcheinung durch die andre, hier der That durch das Motiv, gar nicht damit ſtreitet, daß ihr Weſen an ſich Wille iſt, der als ſolcher weiter keinen Grund haben kann, indem der Satz vom Grund, in allen ſeinen Geſtalten, bloß

Form der Erkenntniß ist, seine Gültigkeit sich also nur erstreckt auf die Vorstellung d. i. Erscheinung, auf die Sichtbarkeit des Willens, nicht auf ihn selbst, der sichtbar wird.

Aus der aufgestellten Unterscheidung des empirischen Karakters vom intelligibeln Karakter ergiebt sich daß dieser der Wille als Ding an sich und daher außerzeitlich ist; jener aber die Erscheinung desselben für das Subjekt, also in de[n] diesem anhängenden Formen: sonach in einer Reihe von Handlungen, in der Zeit, und nach Motiven, gemäß dem Gesetz der Motivation. Jetzt komme ich zu meinem Zweck.

Der Leib selbst ist an sich Wille.

Wir haben erkannt daß jede Aktion des Leibes die unmittelbare Erscheinung ist eines einzelnen Aktes des Willens, die gesammte Reihe aber meiner an Motiven hervortretenden Willensakte, ist der empirische Karakter d. h. die Erscheinung in der Zeit, des intelligibeln Karakters, des Willens. [154] Nun aber füge ich hinzu, daß nicht nur die Akte meines Leibes; sondern er auch selbst schon die Erscheinung meines Willens seyn muß, denn er selbst ist ja doch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener seiner Aktionen in denen der Wille sich objektivirt, ihr Substrat. Nun kann aber doch nicht dieses Erscheinen des Willens in einzelnen Aktionen bedingt seyn durch etwas, das selbst nicht vom Willen abhängt und nicht durch den Willen ist, sondern ganz ande[rn] Ursprungs: denn sonst wäre dieses, woher es auch immer seinen Ursprung haben möchte, in Bezug auf den Willen nur zufällig da, und das Erscheinen des Willens hienge ab von einem für ihn zufällig vorhandenen, dem Leibe, und wäre demnach selbst zufällig. Weil nun dies nicht seyn kann; so muß schon der Leib selbst (als erste Bedingung seiner Aktion) Erscheinung des Willens seyn. Der Wille muß sich schon im Daseyn des Leibes allgemein objektiviren, und sodann durch die Aktio[n] dieses Leibes im Besonderen: durch das Daseyn des Leibes im Raum, durch die Aktio[n] in der Zeit. Denselben Willen, oder den intelligibeln Karakter, den der Leib

mit einem Schlage, durch ſein Daſeyn ausſpricht: den ſprechen die einzelnen Akte ſucceſſiv aus, ſind gleichſam die Paraphraſe des Leibes. Wie die einzelne Aktion des Leibes den einzelnen Akt des Willens objektivirt; ſo muß der ganze Leib, ſeinem Daſeyn nach, die ganze Art des Wollens, den ganzen Willen, den intelligibeln Karakter objektiviren. Alſo, der ganze Leib muß zu meinem Willen überhaupt, zu meinem intelligibeln Karakter, eben das Verhältniß haben, was jede einzelne Aktion des Leibes hat, zum einzelnen Willensakt, den ſie darſtellt. Demnach muß ſchon mein ganzer Leib nichts anderes ſeyn, als mein ſichtbar gewordener Wille, muß ſeyn mein Wille ſelbſt, ſofern dieſer anſchauliches Objekt, Vorſtellung der 1ſten Klaſſe iſt. Darum nenne ich den Leib die Objektität des Willens. —

Als Beſtätigung davon habe ich bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib, auch ſofort meinen Willen affizirt, und in dieſer Hinſicht Schmerz oder Wolluſt, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt; auch daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, alſo Affekt, Leidenſchaft, Ekel, Begierde, ſofort den Leib erſchüttert, ſeine Funktionen ſtört in ihrem Lauf.

Zwar läßt ſich, wenn gleich ſehr unvollkommen, von der Entſtehung, und etwas beſſer von der Entwickelung und Erhaltung des Leibes auch ätiologiſch eine Rechenſchaft geben, welche eben die Phyſiologie iſt. Allein dieſe erklärt ihr Thema grade ſo, wie die Motive das Handeln erklären: und ſo wenig die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derſelben aus dieſem damit ſtreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Weſen nach nur Erſcheinung des an ſich grundloſen Willens iſt; eben ſo wenig thut die phyſiologiſche Erklärung der Veränderungen des Leibes der philoſophiſchen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daſeyn dieſes Leibes und die geſammte Reihe ſeiner Veränderungen nur die Objektivirung eben jenes Willens iſt, der in den äußerlichen Aktionen deſſelben Leibes, nach Maasgabe der Motive erſcheint. Die Phyſiologie bleibt in ihren Erklärungen nicht ſteh[n] bei den bloß vitalen und vegetativen Funktionen, ſondern verſucht ſogar eben jene äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen [155] auf Urſachen im Organismus

zurückzuführen, die Bewegung der Muskeln: Reil meint, sie geschehe durch Zufluß der Säfte, welche Zusammenziehung bewirkt, wie ein Strick sich zusammenzieht, wenn er naß wird. Gesetzt nun man käme jemals wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieser Art; so würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung Erscheinung eines Willensakt[e]s ist. Hier seh[n] Sie recht, wie das innre Wesen nie in der Kette der Ursachen liegt, nicht mit in diese eingeht, sondern die ganze Kette der Ursachen gehört zur Erscheinung, diese Verkettungsart selbst ist die Form der Erscheinung. Eben so wenig kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens, und gediehe sie auch noch so weit, je die Wahrheit aufheben, daß dieses sich so entwickelnde thierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist. Ueberhaupt kann ja, wie ich Ihnen schon früher zeigte, jede ätiologische Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig bestimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erscheinung, ihren nothwendigen Eintritt daselbst nach einer festen Regel. Hingegen das innre Wesen jeder Erscheinung bleibt auf diesem Wege immer unergründlich und wird von jeder ätiologischen Erklärung vorausgesetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, Naturgesetz, Karakter.

Also, obgleich jede einzelne Handlung unter Voraussetzung des bestimmten Karakters nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und sämmtliche Veränderungen im thierischen Leibe nach nothwendig wirkenden Ursachen (Reize) vor sich gehn; so ist dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und eben so deren Bedingung, der ganze Leib selbst, der sie vollzieht, folglich auch der ganze Proceß, durch den und in dem er besteht, — nichts anderes als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, *Objektität des Willens*. Daher kommt die vollkommne Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes überhaupt zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt; derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Bei einem Artefact hat der Wille des

Verfertigers sich nur durch das Medium der Vorstellung, also mittelbar objektivirt: in dem menschlichen Leib (ja in jedem Naturprodukt, wie weiterhin) hat der Wille sich unmittelbar objektivirt. Der Leib ist daher das sichtbare Bild des Willens. Daher müssen die Theile des Leibes den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck desselben seyn: Zähne, Schlund, Darmkanal sind der objektivirte Hunger: die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb: die greifenden Hände, die strebenden Arme, die raschen, schreitenden Füße drücken anschaulich das schon mehr mittelbare Streben des Willens aus dem sie entsprechen. Wie nun die allgemeine menschliche Form den allgemeinen menschlichen Willen ausdrückt, so drückt den individuell modifizirten Willen, de[n] Karakter des Einzelnen die individuelle Korporisation aus, welche daher durchaus und in allen Theilen karakteristisch und ausdrucksvoll ist. Daher vollkommne gefühlte Physiognomik; aber nicht im Begriff.

[155 A] Nun betrachten Sie, von diesem Gesichtspunkt aus, die Gestalten der Thiere, in ihrer zahllosen Verschiedenheit. Denn was ich vom Menschen gezeigt habe, gilt auch vom Thiere: auch des Thieres Leib ist der objektivirte, in die Vorstellung getretene Wille des Thiers. Wie der Wille jedes Thiers ist, so ist sein Leib. Die Gestalt und Beschaffenheit jedes Thiers ist durchweg nur das Abbild der Art seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Karakter ausmachen: diesen ist die ganze Organisation genau angemessen; und von der Verschiedenheit der Karaktere der Thierspecies ist die Verschiedenheit ihrer Gestalten das bloße Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere, Löwen, Tiger, Hyänen, Wölfe stehn da mit furchtbaren Angriffswaffen, schrecklichen Zähnen und Gebiß, gewaltigen Klauen und Krallen, sehr starken Muskeln. Sagt nicht das Gebiß des Haifisches, die Kralle des Adlers, der Rachen des Krokodills schon aus, was sie wollen und wozu sie hergekommen? — Nun hingegen die furchtsamen Thiere, deren Gesinnung nicht ist ihr Heil im Kampfe zu suchen, sondern vielmehr in der Flucht, die sind unbewaffnet gekommen, aber mit schnellen Füßen und leichtem Körper, die Hirsche, Rehe, Hasen, die Gazellen und Gemsen und alle die

unzähligen harmlosen Wesen, die nicht andre fressen, aber wohl gefressen werden können: das furchtsamste v[on] allen, der Hase, mit langen Ohren, um feiner zu horchen. — Andre, die auch niemand fressen, folglich nicht angreifen wollen, aber zur Noth sich ihrer Haut zu wehren gedenken, die haben weder Klauen, noch Krallen und Gebiß, aber Vertheidigungswaffen, Hörner und Huf: die Stiere, die Widder und Steinböcke, die Pferde, die sich im Nothfall wenn Wölfe dasind alle auf einen Haufen mit den Köpfen zusammenstellen und nun hinten ausschlagen und so die Wölfe abwehren. Andre haben sich zur passivesten Vertheidigungsart, eine Art Festung mitgebracht: Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten, Igel, Stachelschweine, Schnecken, Muscheln: der Tintenfisch Sepia, hat zur Vertheidigung seine Tinte mitgebracht (ill[ustr].). — Und nun nicht bloß in Hinsicht auf Angriff und Vertheidigung, sondern durchweg nach den besondern zahllosen Modifikationen des Strebens und der Lebensweise und natürlicher Absicht eines Jeden ist auch sein Leib besonders modifizirt: daher die zahllosen Gestalten. Wo aber läßt sich, bei irgend einem Thier, ein Widerspruch auffinden zwischen seinem Streben, seinem Willen und seiner Organisation? Kein furchtsames Thier ist mit Waffen versehn und kein freches, streitbares Thier ist daron[17]). Immer ist zwischen der Gestalt und dem Willen die vollkommenste Harmonie: dies eben bestätigt meinen Satz, daß Leib und Wille Eins sind; das Ursprüngliche und Erste der Wille; er selbst aber, sofern er sich objektivirt, Vorstellung wird, heißt Leib. Daß nun aber dies wirklich so sei, daß das Wesentliche und Ursprüngliche der Wille sei und der Leib ihm nur deshalb so genau entspricht, weil er sein bloßes Abbild ist, und daß nicht etwa, umgekehrt, der Wille des Thiers grade auf solche bestimmte Weise sich äußere, weil das Werkzeug, das er vorfindet, der Leib grade solche Beschaffenheit hat und der Wille sich also nur nach den Umständen bequemt, davon giebt uns ein sichres Wahrzeichen folgende besondre Thatsache. [155] Bei einigen Thieren, während sie noch nicht ausgewachsen sind, äußert sich die Willensbestrebung, zu deren Dienste ein besondres Glied bestimmt ist, ehe noch, im unausgewachsenen Thiere, das Glied vorhanden ist, also der Gebrauch dieses Gliedes geht seinem Daseyn vorher. Nämlich junge

Böcke, Widder, Kälber, stoßen schon ehe sie noch die Hörner haben, mit denen sie zu stoßen beabsichtigen. Wir sehn hieran, daß nicht der Wille, als ein Hinzugekommene[s], die Werkzeuge bewegt, die er vorfindet, die Theile des Leibes gebraucht, weil eben sie und keine andre dasind; sondern, daß das Ursprüngliche das Streben ist, sich auf diese Weise zu wehren, welches Streben sich darstellt und ausspricht sowohl im Gebrauch als [156] im Daseyn der Waffe: in diesem Fall geht nun zufällig die Aeußerung des Gebrauchs dem wirklichen Daseyn der Waffe vorher: die Waffe kommt hinzu, weil das Streben zu dieser Art des Wehrens da ist; nicht umgekehrt stellt sich das Streben ein, weil grade die Waffe da ist. Also der Bock stößt nicht, weil er Hörner hat; sondern weil er ein solcher ist der stoßen will, bekommt er Hörner. Der junge Eber (Frischling) haut an den Seiten um sich, während er noch keine Hauer hat, welche die beabsichtigte Wirkung thun könnten. Richtete er seine Vertheidigungsart nach den Waffen, die er vorfindet, so würde er mit den kleinern Zähnen beißen, die er im Maule wirklich schon hat. Also der Eber kämpft nicht mittelst seiner Hauer, weil er diese eben hat; sondern umgekehrt, weil in ihm der Wille ist sich so und nicht anders zu wehren, wachsen ihm die Hauer heraus. Mehrere Bemerkungen die hieher gehören finden Sie im Galenus de usu partium animalium Lib. I, initio. Eine andre zum Theil hieher gehörige Bemerkung, an die ich Sie später erinnern werde, ist diese: Die Waffen, welche die Thiere gegen ihre Verfolger schützen und so zu ihrer Erhaltung dienen, und dann die Künste, durch welche sie sich Schutz und Nahrung bereiten, wie die Baukunst der Vögel, Bienen, Bieber, Hamster, die Republik der Ameisen u. dgl. m., das alles gehört bei ihnen zur unmittelbaren Objektivation des Willens, ohne Vermittelung der Erkenntniß: hingegen die Waffen und die Künste des Menschen, bringt sein Wille erst durch die Vermittelung der Erkenntniß hervor, welche hiezu eine vernünftige, Reflexion, seyn mußte. Indem der Wille des Thiers sich in seinem Leibe unmittelbar darstellt und objektivirt, so sind, wann dieser Wille die Neigung zum Kampf implicirt, auch sogleich die Waffen als Theile des Leibes da und gehören also unmittelbar zur Objektivation des Willens. Eben so gehn die Kunsttriebe (wovon noch weiterhin) unmittelbar

aus dem Willen hervor, sind nicht von der Erkenntniß geleitet, sondern aus blindem Willen, Trieb genannt, schafft das Thier sein Kunstwerk: also sind auch diese Werke der Thiere unmittelbare Aeußerungen des Willens. — Hingegen beim Menschen ist alles durch die Erkenntniß vermittelt, weil diese bei ihm eine mittelbare, reflektirte ist, Begriff, Vernunft, *λογος*. Darum hat er keine natürlichen Waffen; sondern er hat Vernunft und Hände, mittelst welcher beiden er aber so furchtbare Waffen zu Stande bringt, daß die Ueberwältigung aller Thiere ihm ein Spiel ist. Eben so hat er nicht wie die Thiere, irgend eine natürliche Decke, Panzer, Schutzwaffe: aber er kann durch Vernunft und Hände, sich beha[r]nischen, panzern, decken, verschanzen. Statt blind wirkender Kunsttriebe hat er überlegte Künste und Handwerke. Deshalb sagt Galenus „die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge, *οργανον προ οργανων* und die Vernunft die Kunst der Künste, *ὁ λογος τεχνη προ τεχνων*“: er bemerkt ferner, Aristoteles habe sehr richtig den Anaxagoras getadelt, daß dieser sage, der Mensch habe Vernunft weil er Hände habe, und dagegen behauptet, daß umgekehrt, weil der Mensch Vernunft habe, habe er auch Hände. — Wir werden weiterhin sehn wie die Erkenntniß vom Willen hervorgebracht wird, als ein Mittel, eine *μηχανη* seiner Objektivation auf der schon hohen Stufe der Thierheit: und wie auf der höchsten Stufe, der der Menschheit, er diese *μηχανη* gleichsam verdoppelt, dem Menschen eine doppelte Erkenntniß gebend, zur anschaulichen noch die abstrakte fügend, die Reflexion. Dieses hier anticipirend, sage ich, in Hinsicht auf die Art wie die Natur dem Thier Waffen und Künste schafft, und die wie sie beides dem Menschen schafft, folgendes: nachdem der Wille, zu seiner Objektivation, schon das höchste und letzte Mittel, die reflektirte Erkenntniß ergriffen hat, wäre es überflüssig und zweckwidrig zugleich, wenn er nun auch noch die einfachern und einseitigern Hül[fs]mittel niedrigerer Art hinzufügen wollte, und den Menschen auch mit natürlichen Waffen und natürlichen Kunsttrieben versehn wollte. Das alles fällt weg sobald Vernunft da ist: zur Erfüllung ihrer Gedanken bedarf der Mensch, als natürlichen Werkzeuges nur noch der Hand, welche dann, konsequent, bei ihm sich einstellt, statt aller natürlichen Waffen.

[155] Cap. 6. Anwendung dieser Einsicht auf die gesammte Natur zur Erkenntniß des Wesens an sich in aller Erscheinung.

Wir haben also nun, indem wir zum Begriff, zum Wissen in abstracto erhoben haben, was eigentlich Jeder fühlt, — wir haben die Erkenntniß erlangt, daß unsre eigne Erscheinung, die als Vorstellung sich uns darstellt als Handlung und als das bleibende Substrat derselben, menschlicher Leib, ihrem inne[rn] Wesen nach, an sich, Wille ist. Dieser Wille ist das Unmittelbarste im Bewußtseyn und geht, als solches, nicht einmal völlig ein in die Form der Vorstellung, in der Subjekt und Objekt einander gegenüberstehn, [156] sondern giebt sich auf so unmittelbare Weise kund, daß man Objekt und Subjekt nicht mehr deutlich unterscheidet, sondern beide zusammenfallen zur Identität eines Ich. Jedoch tritt der Wille nicht ganz und in seiner Gesammtheit in die Erkenntniß, sondern nur in einzelnen Willensakten, also in der Succession, die die Form der Zeit mit sich bringt.

Diese Erkenntniß, daß der Wille und der Leib eigentlich Eins, daß was an sich Wille ist, als Erscheinung sich darstellt als belebter und zweckmäßig organisirter Leib, müssen wir fest halten: denn sie allein giebt uns den Schlüssel zum Wesen der gesammten Natur. Wir müssen sie nämlich übertragen auch auf alle jene Erscheinungen die uns nicht wie unsre eigene zwiefach gegeben und bekannt sind, nämlich in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren; sondern die uns bloß einmal, bloß einseitig gegeben sind, nämlich bloß als Vorstellung. — Jeder nämlich (der nur nicht durch den theoretischen Egoismus sich selbst von aller Erkenntniß abschließt) wird nun zuvörderst die Erscheinungen welche, als Vorstellungen, seiner eig[enen] ganz gleich sind, auch ihrem inne[rn] Wesen nach beurtheilen als seiner eigenen gleich: also er wird nicht nur das Wesen seines eig[nen] Leibes, sondern auch das jedes menschlichen Leibes, er-

kennen als Willen, als jenes ihm so unmittelbar und genau bekannte. Sodann wird er zunächst dies übertragen auf die Thiere. — Die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft welche in der Pflanze treibt und vegetirt anzusehn als ihrem inner[n] Wesen nach identisch mit dem was das Wesen seines eig[nen] vegetirenden Leibes, wie seiner Handlungen, ist, — Wille. Dasselbe innere Wesen wird er wiedererkennen auch in der Kraft durch welche der Krystall anschießt; in der welche den Magnet so beharrlich stets gegen den Nord-Pol wendet; — in der, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt (G[alvanische] E[lektricität]); — in der Kraft welche erscheint in den Wahlverwandschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen, — ja zuletzt sogar in der Schwere, die in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht. Wir werden also alle diese Kräfte ansehn als nur in der Erscheinung verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als dasselbe, als jenes uns so unmittelbar bekannte, vertrauter und genauer bekannte als alles andre, was da, wo es sich am vollkommensten manifestirt, Wille heißt. Alle diese Schritte werden wir weiterhin einen nach dem andern vornehmen und untersuchen in welchem Sinn das Wesen an sich aller Erscheinungen in der Welt identisch ist mit unserm eignen innersten Wesen, das wir als Willen erkennen. Meine Methode ist, erstlich einen allgemeinen Ueberblick zu geben, damit [S]ie seh[n], wohin wir wollen; und dann die Sachen im Einzelnen zu betrachten: wie man vom Berge erst das Land übersieht und dann hineingeht. Diese Anwendung der Reflexion ist der Schlüssel zur Metaphysik: sie ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehn bleiben läßt, sondern hinüberführt zum Ding ansich.

Erscheinung heißt Vorstellung und weiter nichts. Alles Objekt ist Vorstellung und alle Vorstellung, schon als solche, bloße Erscheinung. — Ding an sich aber ist allein der Wille. Als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden. Er ist es wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und eben so des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er

auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen: die große Verschiedenheit dieser beiden betrifft doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden. Jetzt zur nähern und deutliche[n] Erkenntniß hievon, Schritt vor Schritt.

Cap. 7. Bestimmung des Begriffes Wille in seinem Gebrauch als Grundbegriff der Metaphysik.

Ueber den Begriff Wille.

Da wir nun sagen, das Ding an sich, der Gegenstand der Metaphysik ist Wille; so muß unser Erstes seyn, uns ganz deutlich zu machen, was wir bei dem Begriff Wille denken, was wir eigentlich darunter verstehn.

Das Innre Wesen, das Ding an sich, kann als solches durchaus nicht Objekt seyn. Denn alles Objekt ist schon Erscheinung. Wenn wir nun aber doch davon reden, es objektiv denken wollen, muß es Namen und Begriff borgen von etwas irgendwie objektiv Gegebenem: also immer von einer seiner Erscheinungen. [157] Diese nun dürfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andre seyn, als unter allen Erscheinungen jenes Dinges an sich die vollkommenste, d. h. die deutlichste, die am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete, der Erkenntniß unmittelbar gegebene, und daher uns näher liegende als die andern. Das eben ist des Menschen Wille. Allerdings ist dies eigentlich doch nur eine denominatio a potiori: darum erhält durch sie der Begriff Wille eine größere Ausdehnung, als er gemeinhin hat. — Aber Platon sagt eben daß die Hauptbedingung zum Philosophiren sei das Eine und Identische in verschiedenen Erscheinungen zu erkennen, und dann wieder das Verschiedene in ähnlichen. Daher müssen wir die Begriffe und Benennungen so weit ausdehnen als wir das Eine und selbe sich erstrecken sehn in den Erscheinungen. — Bisher hatte man nie erkannt, daß das Wesen jeder irgend wirkenden oder strebenden Kraft in der Natur an sich grade das ist was

in uns sich als Wille manifestirt: daher hatte man nicht alle jene wirkenden und strebenden Kräfte in Men[sch], Thier, Pflanz[e] und den mannigfachen unorganischen Erscheinungen angesehn als Species *eines* Genus, sondern betrachtete sie als wesentlich heterogen. Daher eben kann kein Wort vorhanden seyn zur Bezeichnung des Begriffs dieses genus. Darum wähle ich zur Benennung des genus den Namen der vorzüglichsten species, Wille; weil wir eben von dieser species allein eine unmittelbar[e] uns ganz nahe liegende Erkenntniß haben, durch welche wir zur mittelbaren Erkenntniß aller übrigen species gelangen sollen. Ich sagte, der Begriff Wille erhält dadurch eine größere Ausdehnung. Daher würden Sie mich nun immerfort misverstehn, wenn Sie nicht vermöchten die von mir vorgezeichnete Erweiterung des Begriffs Wille zu vollziehn; sondern bei dem Wort Wille immer nur die bisher allein damit bezeichnete species denken wollten, nämlich den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven sich bewegenden Willen, oder wohl gar noch bloß den nach abstrakten Motiven, unter der Leitung der Vernunft, sich bestimmenden Willen; welcher, wie gesagt, nur *die deutlichste Erscheinung* des Willens, also nur eine species ist. Das uns unmittelbar bekannte, innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, und es dann übertragen auf alle schwächeren undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens: dadurch vollziehn wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille. —

Aber auf die entgegengesetzte Weise würden Sie mich mißverstehn, wenn [S]ie etwa meinten, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichne. Dies würde wirklich der Fall seyn, wenn jenes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß schlössen und es so allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: denn der Name stände als bloßes x da. — Nun aber bezeichnet das Wort Wille nichts weniger als eine unbekannte Größe, ein bloß erschlossenes Etwas; sondern im Gegentheil ein unmittelbar Erkanntes und uns so sehr Bekanntes und Vertrautes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehn, als sonst irgend etwas, was es auch immer

sei: darum eben vermag dieser, aus der Quelle unse[res] innersten Wesens geschöpfte Begriff Wille, der Schlüssel zu werden, um das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufzuschließen. [158] Bisher hat man den Begriff Wille subsumirt unter den Begriff Kraft. Nun mache ich es grade umgekehrt: ich will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Glauben Sie nur nicht es sei Wortstreit und am Ende einerlei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn der Begriff Kraft ist, wie alle andern Begriffe, zuletzt entlehnt aus der anschaulichen Vorstellung, der Erkenntniß der objektiven Welt: diese aber ist eben Erscheinung, Vorstellung. Der Begriff Kraft ist abstrahirt aus dem Gebiet, wo Ursach und Wirkung herrscht, d. i. das Gebiet der Erscheinung: denn er bedeutet eben das Ursachseyn der Ursach, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. (Ill[ustr].) Hingegen ist der Begriff Wille der einzige, unter allen möglichen, der seinen Ursprung nicht aus der Erscheinung, nicht aus der bloßen anschaulichen Vorstellung hat; sondern aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines Jeden, in welchem dieser sein eignes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende mit dem Erkannten zusammenfällt. Daher: wenn wir den Begriff der Kraft zurückführen auf den Begriff Wille; so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das Einzige uns wirklich und unmittelbar ganz und gar bekannte zurückgeführt und unsre Erkenntniß um ein sehr großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehn lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinaus können.

[158A] Ueber*) meine Lehre daß der Wille das metaphysische Ding an sich, das innre Wesen aller erscheinenden Dinge

*) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant, p 92. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsrer Ausgabe.]

sei, muß ich Ihnen nun noch folgende genaue Erklärung geben, welche man fassen muß, um mich von Grund aus zu verstehn, aber nur fassen kann, wenn man mir mit der größten Aufmerksamkeit und Anstrengung seines Scharfsinnes folgt. —

Der Wille, so wie wir ihn in uns finden und wahrnehmen, ist nicht eigentlich das Ding an sich. Denn dieser Wille tritt in unser Bewußtsein bloß in einzelnen und successiven Willensakten: diese haben also schon die Zeit zur Form, und sind daher schon Erscheinung. Diese Erscheinung aber ist die deutlichste Offenbarung, die deutlichste Sichtbarwerdung des Dings ansich, weil sie ganz unmittelbar von der Erkenntniß beleuchtet ist, Objekt und Subjekt hier ganz zusammenfallen, und hier das erscheinende Wesen selbst keine andre Form angenommen hat, als allein die der Zeit.

Bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der Tiefe unsers Innern ins Bewußtseyn geschieht ein ganz ursprünglicher und unmittelbarer Uebergang des Dinges an sich (das außer der Erkennbarkeit und außer der Zeit liegt) in die Erscheinung. Darum nun, wenn ich das Ding an sich Wille nenne; so ist dies zwar bloß die Bezeichnung des eigentlichen Dinges an sich durch die deutlichste seiner Erscheinungen: aber eben weil der Wille die unmittelbarste Erscheinung des Dings an sich ist; so folgt offenbar, daß wenn alle übrigen Erscheinungen des Dinges an sich uns eben so nahe gebracht würden als unser Wille, also ihre Erkenntniß zu demselben Grade von Deutlichkeit und Unmittelbarkeit erhoben würde als unser Wille; sie sich eben so und als eben das darstellen würden als der Wille in uns. Dies ist der Hauptpunkt. Daher bin ich berechtigt zu sagen, „das innre Wesen in jedem Dinge ist Wille; oder Wille ist das Ding an sich, mit dem Zusatz, daß dies doch nur eine denominatio a potiori ist, d. h. daß wir hier das Ding an sich bezeichnen mit einem Namen den es erborgt von der Deutlichsten seiner Erscheinungen, weil wir alle andern, als schwächer und undeutlicher, auf diese zurückführen. Ich lasse daher Kants Satz stehn, daß das Ding an sich nicht erkennbar ist, modifizire ihn jedoch dahin, daß es nicht schlechthin erkennbar ist: ich zeige nämlich auf, welche, unter allen Erscheinungen des Dinges an

sich, die unmittelbarste und deutlichste ist, und zeige daß die übrigen sich von dieser unterscheiden allein durch den mindern Grad der Erkennbarkeit und durch mehr Mittelbarkeit. Auf diese Weise führe ich die ganze Welt der Erscheinungen zurück auf eine einzige, in welcher das Ding an sich am unmittelbarsten hervortritt, obgleich wir auch hier, im strengsten Sinn, doch immer nur noch eine Erscheinung vor uns haben. Daher kann immer noch die Frage aufgeworfen werden, *was denn zuletzt der Wille an sich sei?* d. h. was er sei, abgesehn davon daß er sich als Wille darstellt, d. h. abgesehn davon, daß er überhaupt erscheint, also überhaupt *erkannt, vorgestellt* wird. Diese Frage ist offenbar *nie* zu beantworten: denn schon das Erkanntwerden widerstreitet dem Ding an sich und alles was vorgestellt wird ist schon Erscheinung. — Allein aus der Möglichkeit dieser Frage geht hervor, daß eben das Ding an sich, welches wir nimmermehr deutlicher erkennen können, als indem wir es als *Wille* erkennen, außerhalb aller möglichen Erscheinung, noch Bestimmungen, Eigenschaften, Arten des Daseyns haben könne und möge, die für uns schlechthin unfaßlich und unerkennbar sind. Diese Eigenschaften mögen nun eben das Daseyn des Dinges an sich ausmachen, nachdem es sich als Wille frei aufgehoben hat, wodurch denn auch die ganze Welt der Erscheinungen aufgehoben ist, welches für uns, deren Erkenntniß selbst möglicherweise nichts faßt als die Welt der Erscheinungen, sich darstellt als ein Uebergang *ins Nichts*: — welches die allerletzte unsrer Betrachtungen seyn wird. — Wäre der Wille schlechthin das Ding an sich; so wäre solches Nichts, ein absolutes Nichts: aber wir werden dort finden, daß es nur ein relatives Nichts ist. — Für jetzt können Sie dies noch nicht verstehn, aber Sie werden vielleicht sich dessen erinnern, wenn wir am Ende sind.

[158] Cap. 8. Betrachtung des Willens als Dinges an sich und der ihm als solchem zukommenden metaphysischen Eigenschaften. (Einheit, Grundlosigkeit, Erkenntnißlosigkeit.)

Da wir nun also als das Ding an sich den Willen gefunden haben, wollen wir wohl beachten, daß er, als solches, ganz frei ist von allen Formen der Erscheinung: diese betreffen nur seine Objektität, seine Erscheinung, sind ihm selbst ganz fremd. — Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, Subjekt und Objekt, trifft ihn nicht: — noch weniger die dieser untergeordneten die insgesammt ihren Ausdruck haben am Satz vom Grund: dahin gehören auch Zeit und Raum, folglich auch die durch diese allein mögliche Vielheit. Sie erinnern sich wie ich Zeit und Raum in der Beziehung, daß sie die Möglichkeit der Vielheit geben, nannte principium individuationis. —

Als Ding an sich liegt nun der Wille außerhalb des ganzen Gebietes des Satzes vom Grund, in allen dessen Gestaltungen: daher ist er selbst grundlos; so sehr auch jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satze vom Grund unterworfen ist. Merken Sie, was dies mit sich bringt: z. B. man kann vom Willen nicht fragen welche Urs[ache] seines Daseyns er habe; — oder welchen Zweck; — oder welchen Anfang, Ende u. dgl. m. — Ferner, ist er frei von aller Vielheit; so unzählig viele auch seine Erscheinungen in Raum und Zeit sind. Er aber selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensaz der möglichen Vielheit erkannt wird und besteht; noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eins, als das was außer dem principio individuationis liegt; d. h. außer aller Möglichkeit der Vielheit. — Erst wenn uns alles dieses vollkommen deutlich seyn wird, durch die Betrachtung der Erschei-

nungen und verschiedenen Manifestationen des Willens, dann erst werden wir völlig verstehn, was Kant zuerst gelehrt hat: „Raum, Zeit und Kausalität kommen nicht dem Ding an sich zu, sondern sind bloße Formen unsrer Erkenntniß desselben, d. h. der Erscheinung.“ [159] Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich unmittelbar erkannt, da, wo er sich am deutlichsten manifestirt als Wille des Menschen, und sonach diesen frei, unabhängig genannt. Indem man sagt „der Wille ist frei“; so sagt man eigentlich „in Bezug auf ihn gilt der Satz vom Grund nicht, der das Princip aller Nothwendigkeit ist“ und damit, weil alle Erscheinung den Satz vom Grund zur Form hat, sagt man auch „der Wille ist nicht Erscheinung; er ist Ding an sich; denn für ihn gelten nicht die Gesetze der Erscheinung“. — Aber man wußte bisher nicht die Gränze zu zieh[n] zwischen dem Willen, sofern er eig[entlich] Ding an sich ist, und seiner Erscheinung. Daher hat man über dies[e] Freiheit, Grundlosigkeit des Willens selbst, die Nothwendigkeit übersehn, der seine Erscheinung überall unterworfen ist. Demnach erklärte man die Thaten für frei, was sie nicht sind; da jede einzelne Handlung aus der Einwirkung des Motivs auf den Karakter mit strenger Nothwendigkeit folgt: wie die mechanische Wirkung aus ihrer Urs[ache]: denn beide sind Erscheinungen des Willens. Sie erinnern sich daß alle Nothwendigkeit weiter nichts ist als Verhältniß der Folge zum Grunde. Ferner: der Satz vom Grunde ist die allgemeine Form aller Erscheinung: wie jede Erscheinung muß also auch der Mensch in seinem Thun ihr unterworfen seyn. Weil aber im Selbstbewußtseyn der Wille sich unmittelbar kund giebt in seinem eigenthümlichsten Wesen, er aber als Ding an sich dem Satz vom Grund nicht unterworfen ist, so liegt im Bewußtseyn des Willens auch das der Freiheit. Allein dabei wird übersehn, daß das Individuum, die Person nicht Wille als Ding an sich ist, sondern schon Erscheinung des Willens, als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund eingegangen. Daher die wunderliche Thatsache, daß Jeder sich apriori für ganz frei hält und fühlt, auch in seinen einzelnen Handlungen, und meint er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Andrer werden. Allein aposteriori, durch die Er-

fahrung, findet er, zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er, aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Thun nicht*) ändert und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm gemisbilligten Karakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß. (Suo loco.) Ich wollte Ihnen hier nur bemerk[b]ar machen, daß, wiewohl der Wille an sich grundlos, doch seine Erscheinung allemal dem Satz vom Grunde, dem universalen Gesetz aller Nothwendigkeit unterworfen ist: daher eben darf die Nothwendigkeit, mit welcher alle Erscheinungen der Natur erfolgen, [S]ie nicht abhalten in ihnen die Manifestationen des Willens zu erkennen; so wenig als späterhin die Gewißheit daß der Wille das Ding an sich und als solches frei ist, [S]ie abhalten darf die Nothwendigkeit der Thaten anzuerkennen bei gegebe[nem] Motiv und emp[irischem] Karakter. Die[18]) dritte metaphysische Eigenschaft des Willens ist die Erkenntnißlosigkeit. Sie folgt von selbst. Denn alle Erkenntniß ist Vorstellung, alle Vorstellung Erscheinung, nicht Ding an sich: Subjekt und Objekt, Erkanntes und Erkennendes existiren nur im Gebiet der Vorstellung. Also der Wille als Ding an sich ist weder Erkanntes noch Erkennendes. Sobald diese dasind, ist eben schon seine Erscheinung da. — Nun aber selbst in seiner Erscheinung ist nicht jede Erscheinung zugleich Träger der Erkenntniß, oder nicht unmittelbar von der Erkenntniß beleuchtet: sondern nur auf den höhern Stufen seines Eintritts in die Erscheinung entsteht die Erkenntniß. Also sind viele seiner Erscheinungen auch noch erkenntnißlos. Wir wollen in einem besonde[rn] Kapitel das Verhältniß betrachten zwischen den Erscheinungen des Willens und der Erkenntniß oder Vorstellung.

*) [Daneben am Rand:] Die drei metaphysischen Eigenschaften des Willens sind alle negativ: was positive Prädikate hat ist Vorstellung, also Erscheinung. Seine Einheit ist eigentlich Zahllosigkeit.

Cap. 9. Betrachtung der Erscheinung des Willens als unabhängig von der Erkenntniß, und in dieser Hinsicht Nachweisung seiner Erscheinungen in der Stufenfolge abwärts, durch die ganze Natur.

Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehn, die keinen andern Grund haben, als ein Motiv, d. i. eine Vorstellung: das sind die Handlungen: daher legte man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Thieren einen Willen bei: denn Vorstellen oder Erkennen ist allerdings der eigenthümliche Karakter der Thierheit. Wir aber wollen den Willen auch als das innre Wesen der erkenntnißlosen Naturerscheinungen nachweisen, die nicht auf Motive, sondern auf bloße Reize und eigentliche Ursachen erfolgen. In dieser Absicht werden wir nun die ganze Natur abwärts durchlaufen. Daß das im Thun der Menschen und Thiere Thätige der Wille sei, bezweifelt Niemand. Wir werden also da anfangen wo in dieser Reihe zuerst der Wille sich ohne Erkenntniß äußert, jedoch ihr noch ganz nahe liegt, von ihr zwar nicht mehr geleitet, aber doch noch von ihr beleuchtet ist: dann werden wir ihn von Stufe zu Stufe abwärts verfolgen bis in die unorganische, leblose Natur. — Zuvörderst also müssen wir nachweisen, daß Wollen und Erkennen nicht schlechthin untrennbar sind, daß das Wollen nicht durch das Erkennen bedingt ist; sondern daß es auch ein erkenntnißloses Wollen giebt.

Triebe der Thiere.

Daß der Wille nun auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet und bestimmt, sehn wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Thiere, welche also hier zu be-

trachten. Die Thiere haben Vorstellungen und Erkenntniß: aber in ihren Kunsttrieben werden sie nicht durch Vorstellungen geleitet: ihr Thun darin geschieht durch Willen, aber nicht nach Vorstellungen, denn der Zweck, zu dem sie grade so hinwirken als wäre er das sie leitende Motiv, wird von ihnen gar nicht erkannt: daher hier ihr Handeln im Ganzen betrachtet, ganz ohne Motiv geschieht, nicht von der Vorstellung geleitet ist und uns zuerst und am deutlichsten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig ist. Der Einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern für die er ein Nest baut; die Spinne nicht von dem [160] Raub zu dem sie ein Netz wirkt; Ameisenlöwe; Hirschschröter. Wenn[19]) in den Korb oder Stock der Bienen sich ein Feind, etwa eine Schnecke, eingeschlichen hat, wird er von ihnen getödtet: nun würde aber der Geruch des Kadavers die Luft verpesten (die Bienen haben sehr scharfen Geruch), es herauszuwerfen haben sie keine Kraft: also balsamiren sie den Leichnam ein: sie überziehn ihn mit einem gewissen Harz, damit sie die Risse und Lücken des Stocks auszukleben pflegen, wodurch er vor der Luft und folglich vor aller Fäulniß geschützt ist und nicht schädlich wird: welche vernünftige Ueberlegung scheint dies Verfahren vorauszusetzen! zu der ihnen doch sowohl die data als die Fähigkeit abgehn. Der Instinkt ist ein Handeln, gleich dem, nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne einen solchen. [159] Den[20]) Weg zur richtigen Einsicht in die Beschaffenheit des Instinkts und der Kunsttriebe der Thiere hat zuerst der auch durch seine Logik berühmte Hamburger Professor Herman[n] Samuel Reimarus vor 60 Jahren eröfnet. Sein Buch „über die Triebe der Thiere" ist höchst lesenswerth und noch vollkommen genießbar, obgleich es zuerst 1760 erschien. So bleibt das Aechte, Durchdachte, Vernünftige immer in Werth: hingegen die Fanfaronaden, die Windbeuteleien, aus der Luft gegriffene Behauptungen vorgetragen im Ton der Unfehlbarkeit und wie ex tripode, werden nur zum Spott der kommenden Decennien dienen. — Bis auf Reimarus hatte man über die Kunsttriebe zwei entgegengesetzte falsche Meinungen. Nämlich Einige, indem sie das höchst Zweckmäßige und Planmäßige darin auffaßten, legten den Thieren ein wirkliches Handeln nach Zweckbegriffen, also Ueberlegung, Räsonnement bei. Das ist offenbar unmöglich,

was schon daraus erhellt, daß um Ueberlegung und Vernunft, wenn man sie auch hat, auf die Behandlung von Gegenständen anzuwenden, man doch eine vorläufige Erfahrung, eine Kenntniß vom Daseyn und der Beschaffenheit solcher Gegenstände haben muß: aber die Thiere handeln zweck- und planmäßig in Beziehung auf Gegenstände, die sie nie gesehn haben: (illustr.): Vögel; Spinnen; Ameisenlöwe; Bienen. — Also offenbar nicht aus vernünf[tiger] Ueberlegung und nach vorgesetztem Plan; sondern wie aus Inspiration. — Die andre falsche Ansicht erklärte ihr künstliches Thun für bloßen Mechanismus, machte sie zu Maschinen: aus dem Getriebe ihrer Organisation sollten, wie die innern Funktionen der Verdauung u.s.w., auch die äußern Bewegungen nothwendig und ganz unwillkürlich erfolgen, durch welche die Kunstwerke zu Stande kommen, etwa wie eine Wirk- oder Webemaschine. Aber eine Maschine geht ihren festen unveränderlichen Gang, ohne nach Maasgabe der Umstände davon abzuweichen. Aber die künstlichen Handlungen der Thiere zeigen daß hier der Wille wirkt, dadurch, daß sie ihr zwar i[m] Allgemeinen bestimmtes Thun, im Einzelnen den Umständen anpassen, es danach einrichten und abändern. Ist die erste Verrichtung einer Maschine gestört und verdorben, so macht sie doch alle folgenden, jetzt ganz vergeblichen. Aber zerstört man das angefang[ne] Nest eines Vogels, so bessert er es aus oder macht ein andres; richtet es überhaupt ein nach Beschaffenheit der Lokalität. Zerreißt man den angefangnen Kokon einer Raupe, so bessert sie ihn zwei, drei Mal aus, flickt das Loch. Sie irren bisweilen, greifen fehl, und bessern hernach, holen das Versäumte nach. — Also ist hier der Wille thätig, der zwar im Ganzen seines Thuns durch keine Vorstellung geleitet ist, sondern sich äußert als eingepflanzter, determinirter Trieb, mit angeborner Fertigkeit, die keiner Lehre, noch Erkenntniß bedarf, hingegen das détail der Ausführung geschieht unter Leitung der Erkenntniß. Vom eigentlichen Zweck und Wesen seines Thuns hat das nach Instinkt und Kunsttrieb handelnde Thier gar keine Vorstellung und doch geht solches aus seinem Willen hervor: hier also wirkt der Wille ohne Erkenntniß und blind, aus seiner ursprünglichen Natur, aus seinem inne[rn] Wesen. [159 A] Das Handeln der Thiere nach Kunsttrieben ist also zwar von Er-

kenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet, nämlich nicht im Ganzen, nicht dem Zwecke nach, denn den kennen sie nicht; auch die Wahl der Mittel zum Zweck im Ganzen ist nicht ihrer Erkenntniß überlassen: die dieses Handeln aus bloßem Willen ohne Erkenntniß dennoch begleitende Erkenntniß greift bloß ein bei der näheren Anordnung der Mittel zum Zweck, diese ganz allein steht unter Leitung der Erkenntniß jener Thiere. Dies bezeugen die eben*) angeführten Beispiele: eben so dies: Die Werk-Ameisen sind beständig mit hin- und herschleppen der jungen Larven (Maden) beschäftigt, eine saure Arbeit: nämlich sie füttern (ätzen) sie nicht nur mit dem in ihrem Magen schon halb verdauten Saft; sondern auch müssen die Maden bisweilen an einen etwas feuchten Ort, bisweilen an die Sonnenwärme, und sowohl zu große und zu anhaltende Feuchtigkeit, als zu große und zu anhaltende Dürre, sind ihnen schädlich. Daher haben denn die Arbeitsameisen immer an ihnen hin und her zu schleppen: dies geschieht ohne Erkenntniß des Zwecks, und ohne Auswahl des Mittels im Ganzen: aber im Einzelnen und Besonde[rn] sind sie dabei doch von ihrer Erkenntniß geleitet: den Zeitpunkt wo es den Larven (durch zufällige Umstände, eintre[te]nden Sonnenschein oder Regen u. dgl.) zu dürre oder zu feucht wird, wählen sie doch unter Leitung ihrer Erkenntniß, eben so den andern für jetzt passendern Ort, dahin sie nun die Larven bringen. Also das Handeln aus Kunsttrieb und Instinkt, steht im Ganzen und Großen und Allgemeinen gar nicht unter Leitung der Erkenntniß, die soweit es müßig begleitet: aber sie wird thätig bei der näheren Anordnung der Mittel, bei der Anpassung derselben an die temporellen und lokalen Umstände; also im Besonde[rn] und Einzelnen steht das Handeln aus Instinkt doch unter Leitung der Erkenntniß. Daher eben sind die Thiere bei Ausübung ihrer Kunsttriebe auch dem Irrthum ausgesetzt: z. B. die Schmeißfliege legt, vom Geruch getäuscht, ihre Eier, statt in das Aas, in die Aasblume, wo die ausgekrochene Made nachher aus Mangel an Nahrung umkommt. Und dies eben beweist, daß solches Handeln nichts maschinenmäßiges ist, sondern aus dem Willen hervorgeht: und auch daß der Wille

*) (B. 159, p 4) [S. 66,24—67,37 dieses Bandes.]

hier nicht in ganz blinder Thätigkeit ist, wie in den functiones naturales et vitales, sondern in einer Thätigkeit die überall von Erkenntniß begleitet ist, deren Leitung jedoch erst beim détail, bei näherer Bestimmung des Wo und Wie eintritt. [160] Wenn[21]) wir das künstliche Thun und Treiben der Thiere uns irgendwie begreiflich machen wollen; so suchen wir gewöhnlich es zu erklären aus der Art wie wir etwa Kunstwerke zu Stande bringen, nämlich durch Ueberlegung und Verfolgung eines Zweckbegriffs, wir suchen demnach den Thieren eine Art von Vernunft anzudichten: da sind wir aber ganz auf dem unrechten Wege: das Thun der Thiere in den Kunsttrieben geschieht gar nicht durch das Medium der Vorstellung; es hat viel weniger Analogie mit unserm künstlichen Thun nach Zweckbegriffen, als mit unsrer Verdauung, Sekretion, Zeugung: daher um es uns faßlich zu machen müssen wir es nicht vergleichen mit der Kunst durch die wir etwa eine Uhr oder ein Haus zu Stande bringen, sondern mit der Kunst durch die wir so vielerlei Speise in dienlichen Nahrungssaft umwandeln, diesen in Blut, dieses so zweckmäßig an alle Theile unsers Leibes zu ihrer Ernährung vertheilen, so wei[s]lich Galle, Speichel, Saamen zu künftigem Gebrauch aus dem Blut ausscheiden, und gar zuletzt, als das größte Kunststück von allen, ein Kind machen. Die Kunsttriebe der Thiere sind nicht gradezu dieser Art: denn sie sind doch von Vorstellung begleitet und von dieser zwar nicht im Ganzen, aber doch bei jedem einzelnen und nächsten Schritt geleitet, während das System oder der Plan aller dieser Schritte gar nicht in ihr Bewußtsein kommt als Vorstellung des Zwecks. (Illust[r].) Aber ich sage, daß das künstliche Treiben der Thiere unsern physiologischen Operationen doch sehr viel näher liegt und analog ist als unserm überlegten Thun. Denn in den Kunsttrieben und in den vitalen und vegetativen Funktionen des Leibes ist der Wille ganz unmittelbar thätig, seinem ursprünglichen Wesen nach, und nicht erst durch das Medium der Vorstellung, wie bei den absichtlichen Willensakten, die nach Motiven vor sich gehn.

[160A] Aus den Kunsttrieben der Thiere ist das Zweckmäßig[e] Wirken der Natur in Hervorbringung und Erhaltung der Organismen am besten zu verstehn, durch eine so genaue Analogie beider Erscheinungen, daß sie zuletzt in Identität übergeht.

Denn aus jenen Kunsttrieben ist zu ersehn was der Wille bloß durch sich selbst und ohne Erkenntniß, also im Blinden vermag, nämlich dasjenige hervorzubringen, was, wenn es nachher vor die Erkenntniß tritt, für diese die Erscheinung des höchst Zweckmäßigen giebt, d. h. ihr erscheint als etwas, das nur durch die vollständigste ihm *vorhergegangne* Erkenntniß, durch die feinste Ueberlegung möglich zu machen war: der Erkenntniß erscheint es so, weil sie als solche es sich nicht anders denken und erklären kann. Die Kunsttriebe aber überführen uns, 1) daß dennoch dergleichen Werke[n] gar keine Erkenntniß und Vorstellung ihres Zweckes vorhergegangen ist, und daß sie ohne Leitung der Erkenntniß zu Stande kommen, weil sie einen Grad von Erkenntniß voraussetzen würden, der jenen Thieren offenbar mangelt (und wenn er da wäre, Data die ihnen mangeln), nämlich die vernünftigste Ueberlegung, und Anwendung derselben auf Data die ihnen auch offenbar mangeln, nämlich vorhergegangne Erfahrung der Umstände die später eintreten und die sie zum ersten Male erleben; 2) überführen uns die Kunsttriebe, daß das hier Thätige und Wirkende der Wille ist: denn offenbar sind doch die Bewegungen dieser Thiere Willensäußerungen, sind willkürliche Bewegungen, ja werden im détail von Motiven, also von Erkenntniß geleitet, im Ganzen und im Allgemeinen, im eigentlichen Zwe[c]k[,] aber gar nicht: denn den versteh[n] sie nicht. Von diesem Allen überführen uns die Kunsttriebe und geben uns die Einsicht in die Art wie der Organismus hervorgeht und erhalten wird, NB aber nur wenn wir die Kunsttriebe ordentlich kennen und nicht obenhin. Der Gipfel aller Kunsttriebe ist die Republik der Bienen: lesen Sie François Huber, nouvelles observations sur les Abeilles, Genève 1792, 1 Vol. 8°; es ist das Hauptwerk, das Gründlichste über die Bienen, die Quelle aller andern. Der Philosoph Aristomachus (nach Cic[ero] und Plin[ius]) hat 60 Jahre zugebracht mit Betrachtung der Bienen: also wenden Sie einige Stunden an jenes merkwürdige Buch. Da werden Sie sehn, wie der Bienenstock uns am besten die Einsicht giebt in das *blinde Treiben* der Natur oder des Willens, dessen *Resultat* nachher als das planmäßigste *durchdachteste* Werk erscheint.

Um Ihnen eine Probe zu geben von dem Konspiriren aller

Glieder des Bienenstocks wie des Organismus zur Förderung des gemeinschaftlichen Zwecks, nur einige Züge. Die Dronen (etwa $^1/_{12}$ der Bevölkerung) werden von den Arbeitsbienen als Würmer und Nimpfen gepflegt, nachher mit Futter versehn, sehr lange Zeit, bis endlich nachdem für die Nachkommenschaft auf alle Weise gesorgt ist, einmal alle Arbeits-Bienen über die Dronen herfallen und sie erstechen: das Gemetzel dauert mehrere Stunden. Im Stock darf nur eine Königin seyn: aber die ist das nothwendigste. Ist sie dem Stock genommen oder gestorben, ohne vorher königliche Eier in königliche Zellen gelegt zu haben (was sie nur thut wenn der Stock eine Kolonie aussenden will), so bauen die Bienen 6—7 königliche Zellen, bringen Würmer die zu gemeinen Arbeitsbienen geboren sind hinein, füttern nun diese mit dem königlichen Brei und es werden lauter Königinnen. Die erste die ausgekrochen geht augenblicklich hin und zerstöhrt die andern königlichen Zellen und ersticht die eingespon[n]enen Nimpfen die darin liegen. Sie könnte dies nicht, wenn diese cocons wie alle ande[rn] Bienen- und Dronen-cocons mit Seide übersponnen wären, der Stachel dränge nicht durch oder bliebe nachher stechen. Aber die königlichen cocons sind ganz allein so abgekürzt daß Brust und Kopf unbedeckt liegen. Dies sind sie aber bloß durch die Vorsorge der Arbeits-Bienen. Denn wenn der königliche Wurm in seiner königlichen Zelle wo er bisher mit königlichem Brei gefüttert, nunmehr sich einspinnen will, so machen ganz genau an dem Tag und der Stunde die Bienen unter seiner Zelle eine andre trichterförmige, die Spitze nach unten, durchbohren den Boden und lassen ihn so in den Trichter: hier hat er den Kopf nach unten und spinnt sich so in den cocon, muß aber, durch die Stellung gezwungen, Kopf und Brust unbedeckt lassen: von Natur macht er seinen cocon über und über, wie jeder andre Bienenwurm: denn man hat solche Würmer herausgenommen und sie ungeniert sich einspinnen lassen: — also nur durch die Vorsorge der Bienen muß er Stellen unbedeckt lassen, damit er falls er nicht der ältste ist von seiner Schwester sogleich erstochen werde, und kein Successionsstreit entstehe: das ist die Staatsklugheit der Bienen. Aber oft kriechen zwei junge Königinnen zugleich aus: dann suchen sie sich sogleich und beginnen einen Kampf auf Tod und Leben: die Bienen

schließen einen Kreis um sie: die geschickteste kommt der ande[rn] auf den Rücken und ersticht sie. Allein wenn während des Kampfs beide grade gegen einander, Leib an Leib kommen und nun im Begriff sind den Stachel des Hinterleibs sich wechselseitig einzubo[h]ren; so würden beide umkommen und der Stock ohne Königin seyn: so oft sie daher in diese Stellung kommen, ergreift beide ein plötzlicher Schreck: sie lassen sich los und fliehen jede nach einer ander[n] Seite: die Bienen umzingeln sie, halten sie fest, stoßen und treiben sie wieder so lange bis sie aufs Neue den Kampf beginnen: erst dann lassen sie sie in Ruhe und sehn zu: denn eine muß sterben. Ist unterdessen noch eine Königin ausgekrochen; so besteht auch die den Kampf, bis nur eine übrig.

Dies ist der Fall wenn die bisherige Königin abhanden gekommen war, und ersetzt war, wie beschrieben. Aber beim natürlichen Verlauf ist's anders. Die Königin legt viele Monate bloß Arbeits-Bienen-Eier, in die kleinen Zellen: dann aber fängt sie an Dronen-Eier zu legen, in größre Zellen, wo diese auch von de[n] Arbeits-Bienen anders gepflegt und besorgt werden. Sobald sie an das Legen der Droneneier gekommen, welches ihre letzten sind, so erbauen die Arbeits-Bienen mehrere königliche Zellen: in diese legt sie königliche Eier: die Würmer werden mit königlichem Brei gefüttert und dann Trichter erbaut, zum Einspinnen, und diese werden, nachdem sie drinn[en] sind, jetzt viel fester zugeklebt als im ersten Fall: denn jetzt soll die alte Königin zuerst und dann jede jüngere einen Schwarm abführen, also alle am Leben bleiben: und es muß verhindert werden daß sie einander nicht ermorden. Sobald der erste königliche Wurm ausgekrochen, singt er in seinem Trichter und will heraus: ihm wird nicht geöffnet: es wird aber ein Loch gemacht und er dadurch gefüttert: die alte Königin wird abgehalten ihn zu morden: denn sobald sie sich den Trichtern, die an verschied[nen] Stellen des Stocks sind, nähern will, wird sie von vielen Bienen umringt und weggestoßen: sie läuft unruhig umher, es sammelt sich ein Schwarm: den führt sie weg. Nun wird die ältste junge Königin ausgelassen: sie will die Zellen ihrer Schwestern stürmen: es wird nicht gelitten: diese werden auch nicht ausgelassen: endlich führt auch diese Königin einen Schwarm ab: und so alle fol-

genden **genau** nach der Reihe wie sie geboren sind. Ist der Stock nun durch die Schwärme genug entvölkert und es bleiben noch zwei oder drei junge Königinnen nach; so müssen sie um die Herrschaft und das Leben kämpfen. Das alles geschieht in schönster Ordnung und Uebereinstimmung. Wie sollte doch eine Erkenntniß von den fernen Zwecken auf die ihr Thun gerichtet ist diese Thiere dabei leiten! Hingegen daß alles von ihrem Willen ausgeht ist offenbar. Der Bienenstock ist gleichsam ein organisches Ganzes, ist ein nach Außen gekehrter Organismus in dem wir daher die Vorgänge deutlicher sehn können, als in dem innern Organismus selbst. Wie in diesem so im Bienenstock arbeitet jeder Theil nur für die Erhaltung des Ganzen, von dem aber auch wieder seine eigne Erhaltung abhängt: alles konspirirt zum gemeinsamen Zweck, aber ohne Erkenntniß desselben: der einzelne Theil muß oft dem Ganzen geopfert werden. Wie der Magen und die Gedärme den Chylus bereiten, um ihn dem Blut zu übergeben, damit aus dem Blut Muskeln, Nerven und Knochen und Gedärme genährt werden, und Galle und Speichel abgesondert wird zum Behuf der Arbeit des Magens und der Gedärme, jedes dem andern vorarbeitet und entgegenarbeitet ohne jedoch irgend Erkenntniß davon zu haben; so bauen im Stock die Bienen viererlei verschied[ne] Zellen, für sich, für die Brut verschiedner Art, sammeln Wachs zum Bau, Honig zur Nahrung und stehn der künstlichen Ordnung des Generationsgeschäfts und der Fortpflanzung mit so weit reichender Sorge für die Zukunft vor. Die Erkenntniß begleitet das Alles, aber sie leitet es nicht, bloß das détail leitet sie, zeigt das ganz nahe Liegende vor, aber was dabei zu thun ist giebt sie nicht an; sondern das ist schon vorher beschlossen. Durch Wille geschieht aber alles: und eben so wirkt der Wille im Organismus, ohne alle Erkenntniß. —

[160] In solchem Thun dieser Thiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber diese Thätigkeit ist blind; zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet. Haben wir so einmal die Einsicht erlangt, daß Vorstellung als Motiv keine nothwendige und wesentliche Bedingung ist der Thätigkeit des Willens, daß Wille und Vorstellung nicht unzertrennlich sind; so werden wir das Wirken des Willens

nun auch leichter wiedererkennen in Fällen wo es weniger augenfällig ist: z. B. Haus der Schnecke, Haus des Menschen: beide Erscheinungen des sich objektivirenden Willens; hier nach Motiven durch das Medium der Vorstellung; dort ohne Vorstellung blind als nach Außen gerichteter Bildungstrieb. Aller Bildungstrieb, nisus formativus, vis plastica, ist blinder Wille.

Auch alle Bewegung auf Reize ist Erscheinung des Willens. — Blinder Bildungstrieb in Thieren und Pflanzen.

Also auch in uns wirkt derselbe Wille vielfach blind: in allen Funktionen (naturales, vitales) welche keine Erkenntniß leitet, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille. Alles was in ihm vorgeht muß daher durch Willen vorgehn; obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blindwirkend, nach Ursachen, hier Reize[n].*) Ueber Stahls Physiologie**).

*) (Siehe Bemerkungen zu p 174) [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; die dort stehende längere Notiz ist von Sch. zum größten Teil an verschiedenen Stellen des „Willens i. d. Nat." aufgenommen worden, und zwar in dem Abschnitt „Physiologie und Pathologie"; der erste Teil der Notiz ist bis auf formale Unterschiede identisch mit dem Text unsr. Ausg. Bd. III S. 321,5—11 „Meckel" bis „so einen Anschein gebe"; der zweite Teil der Notiz ist aufgenommen in den Text S. 318,31—319,12 „Ferner wird die Einsicht" bis „dem ganzen Leibe darstellt"; der dritte Teil der Notiz, der schon auf S. 175 des Handexemplars steht, ist aufgenommen in den Text S. 311,2—17 und steckt in den zwischen „Stahl" und „jetzt der Irritabilität zugeschrieben" stehenden Worten; der vierte, schon auf S. 176 des Handexemplars übergreifende Teil der Notiz ist mit nur formalen Veränderungen aufgenommen S. 315,31—316,26 „Die Fortschritte der Physiologie" bis „ebenfalls Aeußerungen des Willens sind". Erst der auf S. 176 beginnende fünfte Teil der Notiz ist nicht aufgenommen (auch nicht mit Bleistift durchgestrichen) und lautet:]

[176] Wie in einem Staate die Aufrechthaltung der Ordnung und Handhabung der gewöhnlichen Rechtspflege ohne direkte Mitwissenschaft oder Einmischung des Königs, aber dennoch nach seinem Willen geschieht; so geht auch im Organismus alles aus dem Willen der ihn beherrscht hervor, aber die Operationen welche den geregelten Gang der

**) Anmerkung s. nächste Seite.

Phyſiologie[22]) **iſt die Lehre vom blinden Wirken des Willens im Menſchen. Sie lehrt das ganze innre Getriebe**

innern [177] Lebensfunktionen erhalten und geſetzmäßig in jedem Theil immer die ſelben ſind, brauchen nicht jedesmal vom Hauptcentro geleitet zu werden, noch zu deſſen Kunde zu gelangen, als wo ſie bloß ſtören und die Aufmerkſamkeit einnehmen würden welche insbeſondere für die äußern Verhältniſſe nöthig iſt. Nur im Fall von Krankheit, wo der regelmäßige Gang geſtört iſt, gelangen die untergeordneten Funktionen zum Bewußtſeyn als Schmerz und Unbehagen, wodurch ſie jetzt gleichſam die Hülfe anrufen welche nur vom Bewußtſeyn ausgehn kann und nun von ihm nach ſeinen Kräften geleiſtet wird als Diätetik und Heilkunde. Siehe Cabanis rapports du physique et moral, Vol. 2, 10ème m[é]moire, 2de section, beſonders § 5 [2. Aufl. Paris 1805]. Darum ſteht auch die Zähigkeit des Lebens der Thierſpecies durchgängig im umgekehrten Verhältniß der Intelligenz. S. Quartant p. 90. [Siehe Bd. VII u. VIII unſr. Ausg.]

**) [Siehe Anmerkung] zu p 169 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort fand ſich an Zeile 21 (in unſrer Ausg. Bd. I S. 137, s) anſchließend folgende Notiz:]

[169] Es kann nicht anders, als mir überaus erfreulich ſeyn, in der Erkenntniß dieſer leider noch immer paradoxen Wahrheit einen alten und ehrenfeſten Vorgänger ſchon vor mehr als 100 Jahren gehabt zu haben in dem berühmten Stahl. Daß die von mir aufgeſtellte Wahrheit auch von ihm eingeſehn und im Weſentlichen ihm ſo deutlich geworden war, als ſie bei dem Stande der Philoſophie zu ſeiner Zeit es ſeyn konnte, werden alle die einſehn, welche im Stande ſind das eigentliche Weſen einer Einſicht zu unterſcheiden von ihrem Ausdruck und Vortrage. Um die Sache in der Reinheit und Deutlichkeit auszuſprechen, wie es von mir geſchehn iſt, hätte Stahl, zudem daß er das Haupt einer chemiſchen und einer phyſiologiſchen und mediziniſchen Schule ward, auch noch das einer philoſophiſchen werden müſſen. — Stahl alſo wird nicht müde an vielen Stellen ſeiner mediziniſchen und phyſiologiſchen Schriften zu wiederholen und auseinanderzuſetzen, daß, ſo wie die äußerlichen und anerkannt willkürlichen [170] Bewegungen des Leibes unmittelbar ausgiengen von der anima rationali eiusque voluntate, ebenſo und auf gleiche Weiſe eandem animam ejusdem suae voluntatis seu intentionis effectum exercere circa ipsos vitales actus et organa vitalia: daß alſo auch die motus vitales exercentur et administrantur ab ipsa anima; — et animae incumbit curam, et efficaciter quidem, gerere, ut conservatio illa corporis, sibi necessaria, in actum omnino deducatur. — Sodann „omnes actiones in corpore, quae tam ad ejus structuram, quam ad mixtionis conservationem pertinent[,] ab ipsa anima, et propter suos usus atque fines suscipiuntur et ea proportione atque ratione, quae scopis illis et usibus convenit, scite et convenienter reguntur, imo absolvuntur." Alle Bewegung im Leibe nämlich gehe direkt von der anima

kennen, die Funktionen durch welche das Leben besteht und sich erhält; sie schildert genau die einzelnen Vorgänge, wie solche zusammenhängen und sich wechselseitig unterstützen: aber die Kraft durch welche das alles beständig im Gang erhalten wird, kann sie nicht weiter angeben: sie nennt sie Lebenskraft, läßt sie stehn als qu[alitas] occ[ulta], mit Recht. Der Philosophie ist vorbehalten zu zeigen, daß das innre Wesen dieser Kraft Wille ist. Es ist oben abgeleitet: es ist jetzt erläutert durch die Kunsttriebe. Im Besondern ist Folgendes zu merken. Alle Willensäußerungen i[n] Menschen und Thieren zerfallen in bewußte und unbewußte: d. h. in solche die durch das Medium der Vorstellung geschehn, und solche die unmittelbar geschehn. Für jede von beiden, hat das Nervensystem, welches anerkannt der unmittelbarste und innerste Sitz des Lebens ist, ein besondres Centrum, von wo aus diese Aeußerungen geleitet werden. Für

rationalis aus. Ipsam etiam animam et struere sibi corpus, ita ut suis usibus, quibus solis inservit, aptum est, et regere illud ipsum, actuare, movere, directe atque immediate, [171] sine alterius moventis interventu aut concursu. Er belegt seine Behauptungen wiederholentlich dadurch daß alle heftige Bewegungen des Willens, Schreck, Furcht, Zorn, Sehnsucht unmittelbar und ohne allen Zeitverlust den ganzen Organismus affiziren, der Anblick ekelhafter Gegenstände oder verhaßter Speisen Erbrechen erregt, und daß die heftigen Affekte der Schwangern bleibende Spuren im Kinde hinterlassen (was noch streitig ist). Er läßt sich auf die Einwürfe ein, wie doch die anima alle diese so komplicirten Geschäfte nach so genau bestimmtem Maaß der Zeit, des Quantums und der Bewegung verrichten könne und zwar cum voluntate aliqua sua (p 77 [des Aufsatzes De diversitate corporis mixti et vivi in der 1. Ausgabe (Halle 1708) von Stahls Theoria medica vera]), ohne sich dessen eigentlich bewußt zu werden. Denn peculiaris aliqua, imo exquisita, animae inesse debet horum sui organorum notitia, per quam non solum proportionis illorum ad varios fines gnara esse debet, sed etiam proportionis et habitus universi eorum ad subeundum motum: et motum quidem peculiariter prorsus modera[ndi] compotem pro ipsius animae arbitrariis intentionibus. Ubi quidem extra omnem considerationem posita est illa exceptio, quod anima ab hisce rebus aliena esse appareat, et illae potius quibuslibet causis atque modis adscribendae esse videantur, propterea quod [172] anima sibi ullius concursus, nedum totius actionis hujusmodi, nusquam quidquam conscia sit: quod quidem minime fieri posse interpretantur, si anima vere his negotiis implicita esset. Nämlich jenen Einwürfen begegnet er dadurch, daß viele offenbar vom Willen ausgehende Verrichtungen doch ohne alles Bewußtseyn vollbracht werden z. B. das Er-

die bewußten Aktionen des Willens iſt das ſie lenkende Centrum das Gehirn, der Sitz der Erkenntniß: weil hier alle Aeußerungen des Willens durch das medium der Erkenntniß gehn, erkennen wir ſie unmittelbar als Willensäußerungen und ſchreiben unſer äußres Thun dem Willen zu. — Das Centrum der unmittelbar und ohne das medium der Erkenntniß vor ſich gehenden Aeußerungen des Willens iſt das Geflecht von Ganglien im Unterleibe: Reil hat gezeigt, daß dieſes die bloß vegetativen, natürlichen Funktionen (ill[ustr].) ſo leitet, wie das Gehirn die äuße[rn] Handlungen. Die Nerven der äuße[rn] Sinne und der äuße[rn] Muskelbewegung hängen mit dem Gehirn zuſammen: die Nerven des inne[rn] Getriebes mit jenen Gangliengeflechten (das Verſch[l]uckte nicht mehr gefühlt): Sollten wir aber zweifeln daß die innre Kraft welche in beiden Centris ſich äußert, dieſelbe ſei? als Willen erkennen wir ſie da

---

wachen und Einſchlafen zu beſtimmten Zeiten, die Denkoperationen ſelbſt, alle durch Gewohnheit zur zweiten Natur gewordenen Bewegungen, die man ohne alle Aufmerkſamkeit vollzieht, das Tanzen nach dem Takt, die vielfältigen Griffe auf muſikaliſchen Inſtrumenten, das rechte Maaß der anzuwendenden Kräfte beim Werfen auf ein beſtimmtes Ziel, Springen über einen Graben u. dgl. m. — Die Auseinanderſetzung ſeiner Theorie, wie auch alle von mir angeführten einzelnen Ausſprüche findet man in den verſchiedenen phyſiologiſchen Abhandlungen welche zuſammen den erſten Theil ſeiner Theoria medica vera ausmachen und zwar ſind die Hauptſtellen nach der erſten Ausgabe folgende. Physiologia p 17—26 [in sectio 1 membr. I De scopo seu fine corporis] und p 325 ad finem [in der Brevis repetitio summor. capit. medic. physiologiae]. — De diversitate corporis mixti et vivi p 25—50 [u.] 71—82. — De Mechanismi et Organismi diversitate p 41 ad finem. Sehr leſenswerth in dieſer Hinſicht iſt auch Rob. Whytt on the vital and involuntary motions, Edinb. 1751. [In eckiger Klammer dazu:] Siehe Adversaria p. 7 et Cogitata p 323. [Siehe Bd. VII u. VIII unſr. Ausg. — Der nun auf p. 173 folgende Teil der Notiz iſt mit Bleiſtift durchgeſtrichen und, nur formal verändert, aufgenommen in den „Willen i. d. Natur"; es iſt daſelbſt in der „Phyſiologie und Pathologie" (Bd. III unſr. Ausg.) S. 318, 9—22 „Auch giebt es noch beſondere Belege" bis „grundverſchiedenen Quellen entſpringen". Hieran ſchließt ſich im Handexemplar die nicht durchgeſtrichene Fortſetzung:] Ja, ſelbſt die Bewegung der Pupille auf den Reiz des größe[rn] Lichts geht ganz und gar über in die auf Motiv, da ſie eigentlich geſchieht weil das zu viele Licht die Retina zu ſtark affizirt und wir um dies zu vermeiden die Pupille alsbald verengen. (Das factum lehrt Robert Whytt, on the vital and involuntary motions, sectio 7.) Siehe zu p 175 [desſelben Handexemplars; dort eine handſchriftliche Notiz, von der oben in Anmerkung *) geſprochen iſt].

wo sie durch das medium der Erkenntniß durchgeht: Wille müssen wir sie auch dort nennen, wo sie ohne Erkenntniß wirkt. (Magnetismus.)

Erinnern Sie sich wie wir unterschieden Ursach, Reiz, Motiv. —

Alle drei aber bestimmen nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst: dieses innere Wesen ist, unsrer Ableitung zufolge, Wille, dem wir daher sowohl die bewußtlosen als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. — Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang, zwischen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität ist, und der Ursach im engsten Sinn. Er liegt, in den einzelnen Fällen bald der Urs[ach] bald dem Motiv näher, ist aber doch zu unterscheiden. Z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen geschieht schon auf Reiz, ist schon Leben, ist nicht nach Gesetzen der Hydraulik oder der Haarröhrchen zu erklären: dennoch wird es wohl von diesen unterstützt und ist überhaupt der rein ursächlichen Veränderung schon nahe. Hingegen die Bewegungen des hedysarum gyrans, mimosa pudica, Dionaea muscipula, sind zwar auf Reiz, aber schon d[enen] auf Motiv sehr ähnlich, scheinen den Uebergang zu machen. Ebenso daß jedes Saamenkorn in der Erde, man mag es legen wie man will, sich so dreht, daß das rostellum nach unten, die plumula nach oben kommt. Als ein wirkliches Mittelglied ganz andrer Art zwischen Bewegung auf Reiz und Handeln nach Motiv haben wir soeben den Instinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein andres Mittelglied könnte man versucht werden das Athemholen anzusehn: man hat gestritten ob es zu den willkürlichen oder unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv oder auf Reiz erfolgt; — ein Mittelding? — Doch auf Motiv: denn andre Motive d. h. bloße Vorstellungen, können es hemmen, beschleunigen; so daß es wie jede andre willkürliche Handlung den Schein hat, als könne man es ganz unterlassen und frei ersticken. Das könnte man in der That, sobald irgend ein andres Motiv die Stärke erhielte, das dringende Bedürfniß nach Luft zu überwiegen. Ist wohl nie gesche[h], doch als möglich zu denken: wäre ein starkes Beispiel vom Einfluß

abſtrakter Motive, von Uebermacht des vernünftigen Wollens über das bloß thieriſche. Daß es auf Motiv erfolgt beſtätigt phyſiologiſch die Wirkungsart der Blauſäure. — Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athmen das augenfälligſte Beiſpiel, [161] wie Motive mit eben ſo großer Nothwendigkeit wirken als Urſachen und Reize, und eben nur durch entgegengeſetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirkſamkeit geſetzt werden können: denn beim Athmen iſt der Schein des Unterlaſſenkönnens ungleich ſchwächer als bei andern auf Motive erfolgenden Bewegungen: weil dort das Motiv ſehr dringend, ſehr nah, ſeine Befriedigung ſehr leicht, wegen der Unermüdlichkeit der ſie vollziehenden Muskeln, ihr in der Regel nichts entgegenſteht, das Ganze durch die älteſte Gewohnheit unterſtützt iſt. Aber eigentlich wirken alle Motive mit derſelben Nothwendigkeit; gerathen nur leichter in Konflikt mit andern. Die Erkenntniß daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive eben ſo anhängt als d[enen] auf Reiz[e], wird uns die Einſicht erleichtern, daß auch das was im organiſchen Leibe auf Reize*) und völlig geſetzmäßig vor ſich geht, dennoch ſeinem innern Weſen nach, Wille iſt. Er iſt in allen ſeinen Erſcheinungen dem Geſez [der] Nothwendigkeit, d. h. dem Saz vom Grund unterworfen, obgleich *an ſich* demſelben fremd. Wir werden daher nicht dabei ſtehen bleiben, die Thiere für Willenserſcheinungen zu erkennen, wie in ihrem Handeln, ſo auch in ihrem ganzen Daſeyn, Korporiſation und Organiſation, daß wie die äußern Bewegungen ſo auch die inner[n] durch Willen vor ſich gehn; ſondern wir werden nun den zweiten Schritt thun und dieſe uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auch übertragen auf *die Pflanzen*: die Bewegungen der Pflanzen erfolgen nicht auf Motive ſondern auf Reize: denn die Abweſenheit der Erkenntniß und der durch dieſe bedingten Bewegungen auf Motive macht allein den weſentlichen Unterſchied

*) [Daneben am Rand:] Siehe die Anmerkung zu p 173 [des *Handexemplars* der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; von den drei daſelbſt befindlichen Notizen kann gemeint ſein die ſich an Zeile 6 dieſer Seite (in unſerer Ausg. Bd. I S. 140, 12) anſchließende Bemerkung:] Siehe (Hefte) [eben der „Vorleſungen"] Bogen 161, p 3, ff. [dieſe Seite unſeres Bandes] und beſonders den Artikel animal im Dict. des sciences natur. [Strasbourg et Paris 1816.]

zwischen Thier und Pflanze. Also was für die Vorstellung sich darstellt als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft, das werden wir seinem Wesen an sich nach, ansprechen für Willen, und für eben das erkennen, was die Basis, das Radikale, unsrer eigenen Erscheinung ist, wie solche sich in unserm Thun und auch schon im ganzen Daseyn unsers Leibes ausspricht. Wenn[23]) ein Thier seine Nahrung einnimmt durch den Mund; so schreiben wir dieses unmittelbar seinem Willen zu: bei der Pflanze fällt die Bewegung des Einnehmens der Nahrung zusammen mit ihrem Wachsthum: aber sollten wir dieses Ernähren für etwas dem thierischen Ernähren ganz Heterogenes erklären? — Bei den niedrigsten Thierarten, den Zoophyten im Meer, Korallengewächsen, auch manchen Muscheln, ist die Bewegung beim Aufnehmen der Nahrung ein bloßes Einsaugen des Schleimes und des Meerwassers; vom Einsaugen der Pflanze kann es sich nur dadurch unterscheiden, daß es nicht kontinuirlich ist, wie das Wachsthum, sondern in bestimmten Absätzen geschieht, wodurch sich ein Willensakt auf Motiv kund giebt, deshalb man so ein Wesen noch ein Thier nennt: aber bei vielen solchen Zoophyten ist dieser Unterschied schwer aufzufinden: das Einsaugen mit Willkür durch einen Mund, gränzt ganz unmittelbar an das Einsaugen mittelst Wurzelfasern, das mit dem Akt der Vegetation Eins ist. Nämlich die verschied[nen] Korallengewächse haben die Gestalt von Stauden, aber in ihrem Mark, in den Hölungen des steinartigen Gehäuses wohnt ein thierisches Leben: es sind nicht viele Thiere deren Werk oder Exkrement die Korallenstaude ist, sondern ein zusammenhängendes Thier dessen Leben aber, wie seine Gestalt, beinahe pflanzenartig ist: an den Enden der Zweige ragen weiche Theile hervor, die den Blüthen der Pflanze gleichen: aber diese sind nicht Werkzeuge der Fortpflanzung, sondern der Ernährung; es sind so viele Münde: bei einigen sind diese mit Armen umgeben, wie bei den Armpolypen, und sie ergreifen damit die Beute (eine ganz thierische Bewegung), bei ande[rn] hat der Mund noch Einschnitte, wie Blumenblätter, aber keine Fangarme, bei ande[rn] fehlen auch diese Einschnitte, es ist ein bloßes Werkzeug zum Einsaugen, des Meerschleims oder kleiner schwimmender Wesen: und hier geht nun die thierische Ernährung (die wir stets als Willensakt er-

kennen) ganz über in die pflanzenartige Ernährung, Einſaugung, die man unwillkürlich nennen will. Eben ſo geht ihr Leben darin in das Pflanzenleben über, daß es kein gemeinſchaftliches Centrum hat, wie das der eigentlichen Thiere, ſondern jeder Theil ſein Leben für ſich hat und nur durch ein loſes Band dem Ganzen angehört, wie Blätter und Zweige dem Baum. Der ganze Korall iſt zwar Ein Thier, deſſen Wachsthum im Ganzen vor ſich geht, da[s] auch einen durchgehenden Speiſenkanal hat, dadurch jeder Theil am Leben des Ganzen Theil nimmt: aber jede[s] der beſchriebenen Blüthenähnlichen Mäuler bewegt ſich nach ſeinen jedesmaligen Reizen oder Motiven, macht gewiſſermaaßen ein Thier für ſich aus, wie jedes Blatt am Baum gewiſſermaaßen eine Pflanze für ſich: ſo iſt es mit allen Zoophyten, auch mit dem Bandwurm: (illustr.). — Daher nannte ſchon Linné die Zoophyten animalia composita, vielfache Thiere, im Gegenſatz der einfachen. Wenn man die Naturgeſchichte der Zoophyten ſtudirt und dort erkennt wie ganz allmälig das Thierleben in das Pflanzenleben übergeht, wird man aufs deutlichſte einſehn, wie das inn[re] Weſen der Pflanze daſſelbe iſt wie das des Thiers, nämlich Wille, jenes uns unmittelbar Bekannte. Zu dieſem Zweck: Anhang zu Reimarus et cetera, 3te Ausg., über die Pflanzenthiere[24]). — Lamark, hist[oire] nat[urelle] des animaux sans vertèbres, 1816. A. F. Schweigger, naturhiſtoriſche Reiſe, 1819. Die willkürliche und die bloß vegetirende Aufnahme der Nahrung gehn in einander über: wenn wir nun, an dieſem Leitfaden der Natur, erkennen wie das Einſaugen von Nahrung der Pflanzen, nicht weſentlich verſchieden iſt von dem Einnehmen von Nahrung der Thiere, das wir aus eigner Erfahrung als Willensakt kennen; und wenn wir jetzt erwägen daß bei den Pflanzen das Einſaugen von Nahrung zuſammenfällt mit ihrem Wachſen, und eben nur der Anfangspunkt des Vegetationsproceſſes iſt, darin ihr Leben und Daſein beſteht; ſo müſſen wir nun auch in dieſe[m] Vegetationsproceß ſelbſt, einen Willensakt erkennen ſo gut als im Aufnehmen von Nahrung bei den Thieren: ſo erkennen wir daß auch die Vegetation Erſcheinung des Willens iſt, alſo die ganze Pflanze, da ſie nur darin beſteht, ihrem innern Weſen nach eben Wille iſt, wie das Thier. Das Thier ſtreckt ſeine Glieder aus nach ſeiner

Nahrung und diese Bewegung ist von seinem Wachsthum verschieden: die Pflanze hat keine andre Bewegung als die des Wachsens, aber in dieser manifestirt sich der Wille, eben wie in der des Thieres: auch sie sucht ihre Nahrung mit der Wurzel, sie streckt ihre Wurzeln dahin, wo der Boden der nahrhafteste ist, unter Steine oder Sand durch, bis zum nahrhaften Boden, oder über Steine und Sand weg; sie streckt ihre Zweige nach dem Licht (nach der Luft hin, wenn im eingeschloßnen Raum): Kartoffel im Keller; zusammenstehende Bäume wachsen hoch, weil sie einander das Licht entreißen wollen, die Krone wird kleiner, der Stamm länger; ein einzelner Baum auf freiem Felde, wächst nicht so hoch, weil er es nicht nöthig hat, er breitet dafür seine Krone reichlicher aus: das Saamenkorn kehrt das rostellum nach unten, die plumula nach oben. [162] Rankende Pflanzen, Hopfen, türkische Bohnen, Epheu bedürfen einer Stütze, nun kriechen sie (wachsend) bis zu einer Mauer oder einem Fels, oder Stamm, und ranken nun daran hinan, sich nach seiner Gestalt bequemend und dieser immer folgend. So sucht die Pflanze ihre Lebens-Bedürfnisse auf. Nun freilich fallen alle diese Bewegungen der Pflanzen zusammen mit ihrem Wachsthum, geschehn durch das Medium des Wachsthums; aber es sind doch Bewegungen veranlaßt von der Lage desjenigen was sie zur Erhaltung ihres Daseyns brauchen, guter Boden, Licht, Luft, Stütze, sind Bewegungen *nach ihrer Nahrung hin*, so gut als die des Thiers; und wir sollten diesen Bewegungen einen wesentlich ander[n] Ursprung zuschreiben als denen des Thieres? sollten nicht einsehn, daß das innre Princip in beiden dasselbe ist? Der Wille, der Wille zum Leben und Daseyn und zu dessen Bedingungen, der die Wurzel unsers eignen und jedes Daseyns ist? — Eben so nahe als in der Ernährung steht die Pflanze dem Thier in der *Fortpflanzung*: Zeugungstheile, Zwitter, auch getrennte Geschlechter, Befruchtung, Anschwellen der Mutter, Saam[en] der gleichsam das Ei der Pflanze.

[161] Auch die Unorganische Natur ist Erscheinung des Willens.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, nämlich unsre Betrachtung auszudehnen auch auf das Unorganische, auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Diese stehn im weit[e]sten Abstande von uns: aber die unmittelbare Erkenntniß die wir von unse[rm] eigenen Wesen haben, kann ganz allein der Schlüssel werden zum Verständniß des Wesens aller Dinge, und diesen müssen wir jetzt auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen. [161A] Lebendig sind diese Körper nicht mehr, wie die vorigen: aber was heißt das? es heißt: ihr Daseyn besteht nicht in einem fortwährenden Processe, der von Anfang bis zum Ende zusammenhängend, nur durch den Tod endigt, welches Wort eben sein Aufhören bezeichnet: eine[25]) nähere und doch ganz generelle und durchgängige Bestimmung dieses Processes ist, daß es ein beständiger Uebergang sei aus dem Flüssigen in das Feste: kein Lebendes ist ganz flüssig oder ganz fest: dies deshalb weil das Flüssige keine Form zuläßt, wesentlich formlos ist, das Lebende aber Organisch ist, und Organe bestimmte Form setzen: das ganz Feste andrerseits ist die erstarrte ruhende und deshalb todte Form: das Leben aber besteht in einem steten Werden, d. i. Entstehn und Vergehn, Aufnehmen und Auswerfen: darum schwebt und schwankt alles Leben zwischen dem Flüssigen und Festen. Das Daseyn de[s] Unorganischen besteht also nicht in einem solchen Proceß, nicht in einem kontinuirlichen Zusammenhange von Aeußerungen deren eine die andre bedingt; sondern es ruht in sich und obwohl es große Thätigkeit und Kraft äußern kann, so hängt doch der Eintritt dieser Aeußerungen ganz von äuße[rn] Umständen ab, die es in völliger Ruhe abwartet und bis dahin seinen Zustand unverändert be-

wahrt. Es ist daher ganz falsch ausgedrückt und ein Misbrauch der Worte, wenn man sagt, „Alles in der Natur *lebt*“, „auch das Unorganische hat *Leben*“: das hat es nicht: wir müssen ein Wort behalten zur Bezeichnung jener Art des Daseyns, deren nur organische Körper d. h. Pflanzen und Thiere fähig sind, und die in einem steten Ernährungs- und Absterbungs- oder Aussonderungsproceß besteht. Dies Wort *Leben* hat daher seine bestimmte Bedeutung. Also ist es eben falsch vom *Leben der Materie* zu reden, welche Behauptung *Hylozoismus* heißt. Jedoch liegt das Falsche der Behauptung nur in den Worten, im Ausdruck. Der Gedanke der dabei zum Grunde liegt und der es ohne Zweifel war, den man allemal durch das Leben der Materie bezeichnen wollte, und nur falsch ausdrückte, ist richtig, es ist nämlich dieser: das innre Wesen, die ursprüngliche Kraft, deren Erscheinung alles Leben ist, und die sich in allem Lebenden äußert, diese selbe Kraft äußert sich auch in jedem materiellen Dinge, welches es auch sei, also in jedem Theil der Materie. Wie in jedem lebenden Wesen sich, als die Basis seines Lebens, eine unergründliche Kraft äußert; so äußert sich auch eine solche in jedem materiellen Dinge, in jedem Unorganischen, und sie ist hier nicht minder unergründlich als dort.

Wir sagen also: das Unorganische hat zwar nicht Leben; aber es hat dennoch Streben und innre Kräfte, so gut wie das Lebende: und dieses Streben, diese Kräfte, sind ihrem innern Wesen an sich nach identisch mit der Kraft die als Leben erscheint: haben wir nun in der Metaphysik der Natur, diese zurückgeführt auf dasjenige, was wir in uns als Willen erkennen; so müssen wir auch das innre Wesen der Kräfte und Aeußerungen der unorganischen Körper für mit dem Willen identisch anerkennen.

Diese Kräfte der unorganische[n] Körper sind nun theils solche welche den Erscheinungen des Lebens am ähnlichsten sind, durch das ganz bestimmte Streben, die entschiedene Richtung, die an kombinirte Umstände gebundne Aeußerung: z. B. der Magnetismus des Eisens, die schlagende, ziehende, abstoßende, zersetzende Kraft des Galvanismus und der Elektricität, die Entwickelung und Wirkungsart des Lichts, der Wärme; theils die, durch das Hervorbringen bestimmter äußerer Formen, dem Organischen sich annähernden, d. i. die Krystallisation in so ver-

schiedenen, und doch so regelmäßigen und unwandelbar durch die innre Beschaffenheit bestimmten Gestalten; theils die chemischen Kräfte, d. h. die eingepflanzten und nur im flüssigen Zustande sich offenbarenden Neigungen der specifisch verschied[nen] Körper zu einander, durch welche Auflösungen, Zersetzungen, Verbindungen entstehn, unter Beobachtung vielfacher und genau bestimmter Grade der Zuneigung und Abneigung, d. h. der Wahlverwandschaft, und eines ganz festen Maaßes der gegenseitigen Quantitäten in denen sie sich verbinden. Es sind zuletzt die im weitesten Abstand vom Leben stehenden Kräfte welche Gegenstand der Mechanik sind, die Aeußerungen der Starrheit und Flüssigkeit, der Härte, Elasticität, Schwere, das Wirken durch Druck, Stoß, Zug.

Alle diese Aeußerungen aber gehn hervor aus einer Kraft die das innre Wesen der Körper ausmacht und von der sich weiter keine Rechenschaft geben läßt. Haben wir nun, durch unsre früheren Ableitungen erkannt, daß was für die bloße Vorstellung erscheint als Mensch und Thier, sich bewegend auf Motive, außer der Vorstellung und an sich Wille ist; haben wir diese Erkenntniß auf die Pflanzen, die sich nach bloßen Reizen, nicht mehr nach Motiven bewegen, übertragen, auch in ihnen als das Innerste unser eignes Wesen wieder erkannt und gesehn daß wenn man ihr Daseyn von allem sondert was nur für die Vorstellung da ist, das übrig bleibende nur der Wille zum Leben und Daseyn seyn kann; so müssen wir jetzt auch den letzten Schritt thun, den einzigen Aufschluß den wir über das Wesen der Dinge ansich und außer der Vorstellung, durch Erkenntniß unsers eignen Wesens haben, auch anwenden auf jene Erscheinungen, die im weitesten Abstande von uns stehn und demnach sagen, daß, was sich uns darstellt, als unorgan[ischer] Körper, mit eigenthümlichen und weiter nicht ableitbaren Kräften, so aber nur in unsrer Vorstellung existirt, außer derselben und an sich eben das seyn muß, was wir in uns als die Quelle aller unsrer Aeußerungen erkennen und Wille nennen.

Um nun dieses unmittelbar, nicht bloß abstrakt, sondern anschaulich zu erfassen, [161] vergegenwärtigen Sie sich, so lebendig Sie können, die Kräfte der unorganischen Natur in

der ganzen Stärke und Heftigkeit ihrer Aeußerungen: betrachten Sie den gewaltigen Drang, mit dem die Gewässer, unaufhaltsam, der Tiefe zueilen; — sehn Sie die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet; — die Sehnsucht mit welcher das Eisen zu ihm fliegt; — fühlen Sie im elektrischen Schlage die Heftigkeit mit welcher die Pole der Elektricität, zwei Hälften eines Wesens, zur Wiedervereinigung streben; — betrachten Sie die aus einer Salzauflösung anschießenden Krystalle, wie sie schnell und plötzlich entsteh[n], mit so viel Entschiedenheit der Richtung[,] die regelmäßigst[e] Bildung hervorbringen, welche offenbar nichts anderes ist, [162] als ein genau bestimmtes Streben nach verschiedenen Richtungen, von der Erstarrung ergriffen und festgehalten; — betrachten Sie die Kräfte, welche der Gegenstand der Chemie sind, die Wahlverwandschaft, die Auswahl mit der, wenn den Banden der Starrheit entzogen und in die Freiheit versetzt durch den Zustand der Flüssigkeit, die Körper sich suchen, fliehen, vereinigen, trennen; — endlich, fühlen Sie es unmittelbar wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse Ihr Leib hemmt, unabläßig auf diesen drückt, drängt, [ihre] einzige Bestrebung verfolgend; — so erkennen Sie denn in all[en] dies[en], Ihr eigenes Wesen, selbst aus so großer Entfernung, wieder! jenes Nämliche das in uns beim Lichte der Erkenntniß seine Zwecke verfolgt und κατ' εξοχην den Namen Wille trägt; dort aber in jenen schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch wenn wir absondern was daran bloße Erscheinung ist und das Wesen an sich erfassen, überall Eines und dasselbe ist und hier wie dort den Namen Wille führen muß, so gut wie die erste Morgendämmerung mit dem Strale des vollen Mittags den Namen Sonnenlicht theilt: hier wie dort ist es dasselbe innere Wesen, was wir, nach der deutlichsten und uns allein unmittelbar bekannten seiner Erscheinungen, Wille nennen, und damit das erkennen und bezeichnen, was das Seyn an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist. — Nachgewiesen habe ich es so weit es sich nachweisen läßt: habe Sie stufenweise von einer Erscheinung zur andern geführt, immer abwärts, und Ihnen als den Schlüssel zu allem immer die

unmittelbare Erkenntniß Ihres eignen Wesens vorgehalten: Andemonstriren kann ich's Ihnen weiter nicht: [S]ie müssen es unmittelbar erfassen: denn hier werden nicht Urtheile aus Urtheilen abgeleitet; nicht bloß Begriffe hin und her geschoben um aus ihren Verhältnissen neue Kombinatio[nen] zu machen; hier werden nicht bloße Verhältnisse von Vorstellungen zu Vorstellungen nachgewiesen; sondern hier muß der Uebergang geschehen von der Vorstellung zu dem was nicht Vorstellung ist, sondern Wesen an sich und das Verhältniß zwischen beiden aus der unmittelbarsten Selbsterkenntniß aufgefaßt werden: die unmittelbare Erkenntniß vom innern Wesen der Erscheinung, die Ihnen [J]hr eigenes Daseyn giebt, müssen Sie übertragen auf die Ihnen nur mittelbar bekannten Wesen: diese Erfassung ist die philosophische Wahrheit. Ich kann Sie nur darauf hinweisen; es Ihnen so nah und deutlich vorlegen als möglich: den Uebergang von der Vorstellung zum Ding an sich müssen Sie zuletzt selbst machen: das Eine und Selbe, Ihnen Vertrauteste, wieder erkennen im Vielen und Verschied[nen]. Worte und Begriffe werden immer trocken seyn: denn das liegt in ihrer Natur. Das wäre thörichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, daß die Worte und der abstrakte Gedanken das würden und leisteten, was die lebendige Anschauung, die den Gedanken erzeugte, war und leistete. Diese lebendige Anschauung ist allein die wahre Erkenntniß; von ihr ist der Gedanke in Begriffen nur die Mumie, und die Worte sind gar nur der Deckel des Mumiensarges. Hier ist die Gränze der geistigen Mittheilung gesteckt; nur Begriffe lassen sich mittheilen; die Anschauung nicht und sie ist doch allein die ganz vollkommne Erkenntniß: daher kann Keiner durch Lehren seinen Geist de[m] Andern einflößen: sondern Jeder muß in Hinsicht auf die eigentliche d. h. Anschauliche Erkenntniß in den Gränzen bleiben, die seine Natur umschließen. — Bei allem diesen aber hat die Mittheilung von Worten und trock[nen] Begriffen, doch den Nutzen, daß wenn wir sie einmal gefaßt haben, nun vielleicht nachher, wenn einmal die anschauliche Erkenntniß eintritt, wir ein fertiges Behältniß für sie haben, sie sogleich verstehn, zusammenbringen, was zusammengehört, gleich deutlich begreifen, was wir anschaulich erkennen. — Der Begriff gleicht dem

blechernen Futteral das, selbst leblos, doch dient die lebend[en] Pflanz[en] aufzubewahren und sicher nach Hause zu tragen.

Der Abstand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Erscheinungen der unorganischen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unsers eigenen Wesens wahrnehmen, entsteht vorzüglich aus dem Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit nach der die Wirkungen in der Unorganischen Natur vor sich gehn und der scheinbar regellosen Willkühr die unser eignes Wesen bestimmt. Dieser Schein einer großen Verschiedenheit beruht hauptsächlich darauf, daß wir, so lange wir nicht durch Philosophie unsre Erkenntniß berichtigt haben, nicht erkennen, wie ganz nothwendig auch wir von den Motiven getrieben werden. Davon hauptsächlich in der Ethik. Daß dies nicht unmittelbar erkannt wird, beruht darauf, daß das Motiv zwar nothwendig wirkt, aber nur unter Voraussetzung des Karakters: dieser nun ist in Jedem verschieden, und sodann ist er nicht der Erkenntniß unmittelbar gegeben, sondern erst aus der Erfahrung lernen wir allmälig die Karaktere kennen, unsern eignen eben so wie die fremden. Hingegen bei Thieren, Pflanzen und leblosen Wesen hat jede Species nur einen Karakter, der für jedes Individuum gilt, und nicht schwer zu erforschen ist, weil er einfach und keine Verstellung eintritt. Im Menschen tritt nämlich die Individualität mächtig hervor: jeder hat seinen eigenen Karakter: daher hat dasselbe Motiv nicht auf alle die gleiche Gewalt: sondern den Einen bewegt dieses Motiv, jenen gar nicht, aber dafür ein ganz andres: auch ist seine Wirkung, bei gegebenem Karakter, noch modifizirt durch die individuelle Schärfe oder Schwäche der Erkenntniß (ill[ustr].), und durch tausend Nebenumstände die in der weiten Erkenntnißsphäre eines vernünftigen Individuums Plaz haben, aber dem Beobachter unbekannt bleiben: daher läßt sich nicht aus dem Motiv die Handlung vorherbestimmen (wie aus Urs[ache] Wirkung), weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Karakters und der ihn begleitenden Erkenntniß.

[163] In dieser Hinsicht zeigen nun dagegen die Erscheinungen der Naturkräfte das andre Extrem: sie wirken nach allgemeinen Gesetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen

darliegenden Umständen, der genauſten Vorherbeſtimmung unterworfen, und dieſelbe Naturkraft äußert ſich in den Millionen ihrer Erſcheinungen genau auf gleiche Weiſe. — Um dieſen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen ſeinen ſo verſchiedenen Erſcheinungen nachzuweiſen, in den ſchwächſten wie in den ſtärkſten; müſſen wir zuvörderſt das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Dinganſich hat zu ſeiner Erſcheinung; d. h. das Verhältniß der Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung.

Cap. 10. Verhältniß des Dinges an ſich zu ſeiner Erſcheinung, oder der Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung.

Rufen wir die Betrachtungen zurück, die wir in den erſten Stunden durchgiengen, und die Reſultate. Die Welt als Vorſtellung hatte zwei weſentliche, untrennbare Hälften, Subjekt und Objekt, die nur ein relatives Daſeyn hatten; nämlich jede bloßes Korrelat de[r] ande[rn]: ihre gemeinſchaftliche Gränze, die unausgedehnt, und daher ſowohl vom Subjekt als vom Objekt aus zu finden; ſie war die Form alles Objekts und wieder die Erkenntnißweiſe alles Subjekts. Dieſe Form war Raum, Zeit und Kauſalität: dieſe fanden wir als allen ihren Beſtimmungen und Geſetzen nach, der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, ſchon im Bewußtſein liegend, daher uns apriori vollſtändig bekannt: dieſe Erkenntniß unabhängig von der der in ih[nen] ſich darſtellenden Objekte: Formen der Erſcheinung= (oder) Anſchauungsweiſe des Subjekts. Beſchaffenheiten des Objekts ſofern es Objekt überhaupt, d. h. ſofern es Vorſtellung iſt, d. h. Erſcheinung iſt.

Sollten nun aber die in dieſen Formen ſich darſtellenden Erſcheinungen nicht leere Phantome ſeyn; ſondern eine Bedeutung haben: ſo müßten ſie auf etwas deuten, der Ausdruck

von etwas seyn, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt Vorhandenes wäre; sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen, existirte; d. h. eben keine Vorstellung sondern ein Dingansich wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: „sind jene Vorstellungen, jene Objekte noch etwas außerdem und abgesehn davon, daß sie Vorstellungen, Objekte für ein Subjekt sind? und was wären sie in diesem Sinn? — was ist jene ihre andre von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? was ist das Ding an sich?" — Der Wille[,] ist unsre Antwort gewesen; die ich aber jetzt bei Seite setze. Denn wir betrachten jetzt bloß das Verhältniß welches das Ding an sich als solches zu seiner Erscheinung haben kann.

Wir fanden schon damals, daß, was auch immer das Dingansich sei, Zeit, Raum, Kausalität nicht Bestimmungen desselben se[yn], sondern ihm bloß zuk[ommen konnten] nachdem und sofern es Vorstellung geworden wäre, d. h. seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. (Diese ganze Form der Erscheinung aber sprachen wir aus im Satz vom Grund.) — Da nämlich das Subjekt alle jene Formen ganz aus sich selbst und unabhängig vom Objekt vollständig erkennt und konstruirt; so müssen sie dem Vorstellungseyn als solchem anhängen; nicht dem, was Vorstellung wird. — [164] Sie müssen Form der Vorstellung als solcher seyn, nicht aber ursprüngliche Eigenschaften dessen was diese Form angenommen hat. Sie müssen entspringen aus dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, als die näheren Bestimmungen dieser Grundform der Erscheinung überhaupt. — Wir erkannten gleichfalls schon anfangs, daß, was in der Erscheinung, im Objekt, wiederum bedingt ist durch Zeit, Raum und Kausalität, nur durch diese möglich, nur mittelst ihrer vorstellbar ist, auch nur der Erscheinung als solcher anhängen kann, nicht dem das da erscheint: dergleichen waren alle Gestalt, Größe, Vielheit des Gleichartigen durch das Neben- und Nacheinander, Wechsel und Dauer, ja die Materie selbst, da diese ganz Kausalität ist, also nur für diese Form des Verstandes vorhanden. Dieses insgesammt also hängt nur der Erscheinung an als deren Form, existirt nur in der Erscheinung, ist aber dem

Das da erscheint, Das in diese Form der Vorstellung eingegangen ist, nicht wesentlich eigen, sondern fremd.

Nun aber umgekehrt: dasjenige in der Erscheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, nicht auf diese zurückzuführen, noch nach ihnen zu erklären ist; — das wird grade das seyn, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding ansich, kund giebt. Dieses aber tritt in die Erkenntniß nur durch das medium jener Formen der Erkenntniß. — Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit nothwendig dem zukommen, was der Erkenntniß als solcher eigen ist, also was zur bloßen Form der Erkenntniß gehört; nicht aber dem, was an sich nicht Vorstellung, erst durch das Eingehn in diese Form erkennbar, d. h. Vorstellung, Objekt geworden ist. Also nur dasjenige, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellung-seyn überhaupt und als solchem (nicht von dem, was erkannt wird und zur Vorstellung geworden ist), was daher Allem, das erkannt wird, ohne Unterschied, zukommt, was deswegen eben so gut wenn man vom Subjekt als wenn man vom Objekt ausgeht gefunden wird, — dieses also allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erschöpfende, bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dies ist aber nichts anderes, als die apriori uns bewußten Formen aller Erscheinungen — Saz vom Grund — be[i] anschau[lichen:] Raum, Zeit, Kausalität. Auf diese allein gegründet ist reine Mathematik, reine Naturwissenschaft apriori. Nur in diesen Wissenschaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, stößt nicht auf das Unergründliche (Grundlose[,] W[ille]?), auf das nicht weiter abzuleitende. Sondern das letzte worauf alle Ableitungen hier zurückführen ist das durch sich selbst Klare, das was sich gar nicht anders vorstellen läßt, also als Axiom ausgesprochen wird. (Ill[ustr].) (Darum wollte Kant diese nebst Logik allein Wissenschaften nennen.) Andrerseits aber zeigen diese Kenntnisse uns nichts als bloße Relationen, Verhältnisse einer Vorstellung zur andern, Form ohne Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede wirkliche Erscheinung, die diese Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares,

nicht mehr durch ein Andres ganz und klar Erklärbares, und davon man nicht einsieht warum es grade so und nicht ganz anders ist; etwas Unergründliches, dadurch die Erkenntniß sogleich an Evidenz verliert und die vollkommne Durchsichtigkeit einbüßt; nämlich dies sind die Qualitäten der Dinge, die Naturkräfte, die Gestalten der lebenden Wesen. Dieses der Ergründung sich Entziehende ist aber eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntniß ist; sondern erst durch Eingehn in jene Form erkennbar ward, Objekt ward. Die Form ist ihm ursprünglich fremd [165] und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und da diese der Satz vom Grunde ist, nicht vollständig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erschöpfende Erkenntniß giebt von dem, was an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz räumliches und zeitliches Verhältniß ist; wenn alle Aetiologie uns die Gesetze vollständig lehrt, nach denen in der Form von Urs[ache] und Wirkung die Erscheinungen, mit allen ihren Bestimmungen in Raum und Zeit eintreten, bei dem allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedes mal warum eine jede bestimmte Erscheinung grade jetzt hier und grade hier jetzt sich zeigen muß; so dringen wir mit deren Hülfe doch nimmer in das innre Wesen der Dinge; so bleibt dennoch immer etwas, daran keine Erklärung sich wagen darf; sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Karakter jeder Erscheinung, die Formen der Lebenden: dies ist das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grund, abhängt, dem diese Form ursprünglich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist, und nun nach ihrem Gesetz hervortritt: aber dies Gesetz bestimmt eben auch nur das Hervortreten, nicht das was hervortritt, es bestimmt nur das Wie der Erscheinung, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. Die Morphologie thut im Ganzen auf alle Erklärung Verzicht; sie legt uns nur wohlgeordnet vor, was da ist, und unternimmt nicht zu zeigen warum oder wie es entsteht [und] wird. Die Aetiologie giebt Rechenschaft von dem was geschieht und wird: aber wie?

Mechanik, Phyſik, Chemie lehren die Regeln und Geſetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſtizität, Wärme, Licht, Wahlverwandſchaften, Magnetismus, Elektrizität u. ſ. w. wirken, d. h. ſie zeigen uns das Geſetz, die Regel, welche dieſe Kräfte in Hinſicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Raum und Zeit beobachten: die Kräfte ſelbſt aber bleiben dabei qualitates occultae. Müſſen es auch: denn es iſt eben das Dinganſich, welches, indem es erſcheint, jene Phänomene darſtellt, ſelbſt aber von ihnen gänzlich verſchieden iſt; es iſt zwar in ſeiner Erſcheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorſtellung unterworfen, ſelbſt aber iſt es nie auf dieſe Form zurückzuführen und daher ſind auch ſeine Erſcheinungen nicht ätiologiſch bis aufs Letzte zu erklären, nicht jemals vollſtändig zu ergründen; was ſo erſcheint iſt, bei hinzukommender Erklärung, zwar völlig begreiflich, ſofern es jene Form angenommen hat, d. h. ſofern es Erſcheinung iſt; ſeinem innern Weſen nach aber durch jene Begreiflichkeit*) nicht im mindeſten erklärt.

[165 A] Falſche Natur-Anſichten der Ariſtoteliker und eben ſo falſche der Karteſianer.

Sie werden noch beſſer faſſen, was ich ſagen will, wenn ich hier beiläufig und in der Kürze zwei entgegengeſetz[t]e Verirrungen hervorhebe, auf welche der menſchliche Geiſt, in der hier zu betrachtenden Rückſicht, gerathen iſt: obwohl dieſe Erörterung eigentlich in die Geſchichte der Philoſophie gehört. — Dum vitant stulti vitia in contraria currunt.

Jene beiden Verirrungen ſind die Ariſtoteliſche Betrachtungsart der Natur und die Karteſianiſche. Die Ariſtoteliſche herrſchte nicht nur in der alten Zeit (wo jedoch die Demokriti[ſch]-Epikuriſche, welche der Karteſianiſchen analog iſt, ihr immer die Herrſchaft ſchmälert[e], neben ihr für ſich beſtehend) ſondern auch in der neue[rn] Zeit, die langen Jahrhunderte des Mittel-

*) [Daneben am Rand:] M. S. Buch p 84. [Reiſebuch; ſiehe Bd. VII u. VIII unſr. Ausg.]

alters hindurch; bis im Anfang des 17ten Jahrhunderts die des Karteſius ihr ein Ende machte: (kurz vorher und beinahe um dieſelbe Zeit hatte Baco die Methode der richtigen Naturbetrachtung im allgemeinen angegeben).

Ariſtoteles alſo konſtruirte die ganze Natur aus Form und Materie: die materia prima war ohne alle Eigenſchaft und Geſtalt, aber ſo voll Sehnſucht nach der Form daß ſobald die eine Form ſie verläßt, ſie augenblicklich die andre ergreift um ſich mit ihr zu einer Subſtanz zu verbinden. Die Form war forma accidentalis und substantialis. — Forma accidentalis, war wirklich bloße Form im eigentlichen Sinn, alſo Geſtalt, Größe, Lage der Theile, wie ſie durch äußre Urſachen dem Dinge geworden ſind: iſt alſo beſonders die künſtliche Form.

Hingegen forma substantialis war eigentlich das was, mit der rohen Materie innig vereinigt, ein Ding zu dem macht was es iſt. Die forma substantialis des Ariſtoteles iſt das eigent[liche] innre Weſen jedes Dinges, ſeine ſpecifiſche Qualität, der innerſte Grund aller ſeiner Wirkungsarten, Kräfte und Aeußerungen. (NB. Der Ausdruck forma substantialis ſoll zuerſt vom Averroes gebraucht ſeyn; aber der Begriff älter: Ariſtoteles drückt denſelben aus durch *εντελεχεια*, auch durch das *το τι ην ειναι*, welches die Scholaſtiker die quidditas nennen.) Die einzelnen Beſtimmungen der forma substantialis, d. h. alles wovon weiter kein Grund, als eben die forma substantialis, nachzuweiſen war, ſind die qualitates occultae. So iſt die forma substantialis des Goldes das innre Princip vermöge deſſen es ſein ſpecifiſches Gewicht, Farbe, Schmelzbarkeit, Duktilität u. ſ. w. hat: und dieſe ſind ſeine qualitates occultae. Wechſel der forma accidentalis iſt bloße Veränderung; Wechſel der forma substantialis iſt Korruption der bisherigen und Generation einer neuen forma substantialis. Die forma substantialis konnte eine lebloſe, eine vegetative, eine thieriſche und eine vernünftige ſeyn.

Sie ſeh[n] die forma substantialis iſt eben das was ich die Aeußerung des Dinges an ſich, mittelſt der Form der Vorſtellung, oder beſtimmter den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Und die Anſicht war im Weſentlichen ziemlich richtig: man fehlte nur in der Anwendung. Zwar ließ

Ariſtoteles ſelbſt ſich nicht dadurch abhalten die Natur immer weiter zu erforſchen. Allein im Mittelalter glaubte man die Natur genugſam zu erklären, wenn man nur ſich auf forma substantialis und qual[itates] occ[ultae] berief. Statt wirklich die urſprünglichen und auf weiter nichts zurückzuführenden Eigenſchaften und Kräfte der Dinge aufzuſuchen, was nur auf dem langen Wege der Erfahrung und des Verſuchs geſcheh[n] kann; ſtatt zu zeigen wie eine und dieſelbe urſprüngliche Kraft ſich in tauſend verſchied[nen] Erſcheinungen verſchieden darſtellt und die Geſetze ihrer Aeußerungen aufzufinden: — ſteckte man ſich das Ziel ſehr kurz und berief ſich ſogleich auf forma substantialis und q[ualitates] occ[ultae]. Da war der Baum ein Baum vermöge ſeiner arboreitas, das Metall Eiſen vermöge ſeiner ferreitas, ein Körper ſchwer, der andre leicht vermöge ſeiner gravitas oder levitas; flüſſig, vermöge ſeiner fluiditas; hart und ſtarr vermöge ſeiner duritas und rigiditas; das Brod Brod durch ſeine paneitas u. dgl. m. Alſo zur Erklärung einer Naturerſcheinung wurd[e] ſogleich forma substantialis, qual[itates] occ[ultae], Generation und Korruption angeführt und da war man fertig. Statt der Erklärung hatte man aber nur barbariſche lateiniſche Namen für die Erſcheinung. Nun kam, etwa 1630, Karteſius und verließ ganz die bisherige Art zu philoſophiren. Zuerſt trennte er ſcharf Geiſt und Körper, als zwei ganz und gar verſchied[ne] Weſen die durchaus keine gemeinſame Attribute hatte[n]. Dem Geiſt, der allein die Seele des Menſchen und Gott begriff, kam nur die Eigenſchaft zu Denken zu: der Körper (oder die Materie), der alles andre begriff (Thiere Maſchinen) hatte keine andr[en] Eigenſchaften als Ausdehnung, Geſtalt und Bewegung: war demnach ganz leblos, ohne alles Analogon von Wille oder Empfindung. — Die materia prima, die forma substantialis, die qu[alitates] occ[ultae] wurden abgeſchafft und nachdem ſie mehr als 1000 Jahre in hohen Ehren geſtanden, jetzt ein Gegenſtand des Spottes. Die ſchwerfälligen fremdtönenden, aber ſinnloſen Worte, welche die Ariſtot[eliſch-]Scholaſt[iſche] Philoſophie ſtatt der Erklärungen gab, die Köpfe früh damit verdrehte, ſo daß ſie Worte für Erkenntniſſe hielten; verloren jetzt allen Reſpekt: man drang auf klare deutliche Einſicht, und alles was nicht

vollkommen deutlich und klar war, war schon deshalb verdächtig. Diese Revolution der philosophischen Methode ist eben das größte Verdienst des Cartesius und der eigentliche Geist seiner Philosophie. Alle Erscheinungen der Natur sollten nun erklärt werden allein durch Ausdehnung, Gestalt und Bewegung, also durch die Gesetze der Mechanik: keine andren ursprünglichen Eigenschaften der Dinge sollten angenommen werden. Aus einem falschen Extrem war man jetzt in das andre gerathen. Statt da[ß] Vorhin jede Erscheinung sogleich durch eine ursprüngliche und weiter nicht erklärbare Eigenschaft erklärt wurde, sollte jetzt gar keine ursprüngliche Eigenschaft in den Körpern seyn, alles sollte abgeleitet werden aus den Eigenschaften die ihnen als Körpern zukomm[en], nämlich Härte, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit und Mittheilung der Bewegung. Um alle Erscheinungen auf bloß mechanische Ursachen durch Bewegung, Stoß, Ausdehnung, Gestalt der kleinsten Theile zurückzuführen, mußten Hypothesen ersonnen werden, die durch kein Experiment zu beweisen und ganz aus der Luft gegriffen waren: Atome mit ursprünglichen Gestalten und Zwischenräumen: eine feine ätherische Materie wurde ersonnen, deren Strömungen und Wirbel, durch Stoß, die Weltkörper in ihren Bahnen herumtrieben, das Eisen zum Magnet hinstießen und so alle Erscheinungen zu Wege brachten. Das befriedigte freilich den Verstand besser als die vielen unerklärlichen Qualitäten; aber es war eben so willkürlich angenommen als diese, und eben so falsch.

Sehr glücklicherweise war in England Baco aufgetreten und hatte zur Erforschung der Natur den rechten Weg gewiesen, nämlich den der reinen Erfahrung, frei sowohl von willkürlich angenommne[n] Qual[itates] occult[ae] als von willkürlich ersonnenen Hypothesen, und Beschränkungen der Natur auf gewisse wenige Kräfte. Man sollte untersuchen, experimentiren, und dann von der Erfahrung sollte man durch Induktion aufsteigen zu allgemeinen Grundgesetzen der Natur und ersten Eigenschaften der Dinge. Dem Aristoteles war Baco eben so sehr entgegen und feind als Carte[s]ius]. Seine Methode war das Gegentheil der Aristotelischen hierin: daß er alle Erkenntniß begründet wissen wollte durch Induktion, also durch Auf-

ſteigen vom Beſonder[en] zum Allgemeinen, von den Fällen zur Regel, das Allgemeine ſollte durch das Beſondre begründet werden: ſtatt daß der Ariſtoteliſche und Scholaſtiſche Weg der des Syllogismus iſt, das Herabſteigen von dem Allgemeinen zum Beſondern, Beſtimmen des Einzelnen aus allgemeinen Regeln: was nur dann mit Recht geſchehn kann wenn man ſchon eine vollſtändige Wiſſenſchaft der Natur hat; nicht wenn ſie erſt gefunden werden ſoll.

Baco erkannte die Fehler der Ariſtoteliſchen Scholaſtik eben ſo gut als Carteſ[ius] und ſtellte ſie eben ſo gut ab: verleitete aber nicht zu neuen Fehlern wie Carteſ[ius]: — freilich hat Baco auch nur die Methode des Philoſophirens und des Erforſchens der Natur angegeben, nicht ſelbſt specimina und Verſuche darin gemacht, wie Carteſ[ius], der ſelbſt mit zugriff: — die Anwendung der von Baco angegebnen Methode ſehn wir beſonders in Newtons Entdeckungen: freilich nicht in der Farbenlehre.

Nachdem nun ſeit Baco auf dem von ihm im Allgemeinen angedeuteten Wege die Erforſchung der Natur größ[re] Fortſchritte gemacht hat, als in den Jahrtauſenden vor ihm: ſo liegt das Falſche der Scholaſtiſch-Ariſtoteliſchen Verirrung und auch das der Karteſianiſchen offen da. Wir ſehn, daß man eben ſo wenig urſprüngliche, phyſiſch nicht weiter zu erklärende Eigenſchaften und Kräfte der Dinge beliebig wegleugnen darf, wie Karteſius, als ſie annehmen, wo ſie noch nicht ſind und ſo bei jedem Schritte ſtillſtehn, wie die Ariſtoteliſche Scholaſtik. Die mechaniſchen Kräfte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Mittheilung der Bewegung durch Stoß, ſind auch qualitates occultae und haben nichts voraus vor andern urſprünglichen Kräften, weshalb man grade ſie allein zur Quelle aller Erſcheinungen der Natur könnte machen wollen. Die Phyſik muß ſtehn bleiben bei gewiſſen nicht weiter auf andre zurückzuführenden, alſo phyſiſch nicht weiter zu erklärenden Kräfte[n] und Eigenſchaften der Dinge. Die Schwierigkeit aber iſt, deren nicht mehr noch weniger anzunehmen, als wirklich vorhanden ſind: ſodann die Regeln der Aeußerung jeder Kraft richtig zu beſtimmen als Naturgeſetz; und jede einzelne Erſcheinung zurückzuführen auf die darin ſich äußernde urſprüngliche Kraft, und nachzuweiſen

wie jene aus dieser nach einem allgemeinen Naturgesetz erfolgt. Die ursprünglichen Kräfte selbst bleiben dann das Problem der Phil[osophie], in der Metaphysik der Natur die nun eintritt. Die Nachweisung der ursprünglichen Kräfte, die Angabe des Gesetzes ihrer Wirkung, ist Sache des Physikers. Die Erkenntniß des inne[rn] Wesens der Natur, der Quelle aller ihrer Erscheinungen, des Dinges an sich, ist Sache des Philosophen.

[165] Irrthum der Aetiologie ohne Ende und falscher Zurückführung ursprünglicher Kräfte auf andre.

[165 A] Eben aber weil es so schwer ist, die ursprünglichen Kräfte, die ihre eig[nen] Gesetze haben und nicht auf andre schon bekannte Kräfte zurückzuführen sind, zu erkennen und aufzustellen, und sie zu unterscheiden von dem was bloße durch Umstände modifizirte Aeußerung schon bekannter Kräfte ist; deswegen hat [165] zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin gestrebt, alles organische Leben zurückzuführen auf unorganische Kräfte, etwa Elektricität und Chemismus (illustr.); diesen (d. i. die Qualität) auf Mechanismus (Wirkung durch die Gestalt der Atomen, mo[lé]cules) (ill[ustr].); diesen aber auf rein geometr[ische] Konstruktio[nen] (ill[ustr].) (wie etwa die Abnahme nach dem Quadrat der Entfernung und der Hebel); die Geometrie läßt sich endlich in Arithmetik auflösen, welche, wegen Einheit der Dimension, die faßlichste, übersehbarste, ergründlichste Gestaltung des Sazes vom Grund ist. Belege dieser Methode: Demokritos' Atome, Kartesius' Wirbel; Lesage[s] mechanische Physik, Reils Form und Mischung als Ursache des thierischen Lebens. Es liegt auch in Lockes Lehre von den primären und sekundären Eigenschaften, dadurch alle Qualitäten nicht[s] sind als Modifikationen der Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung. Wir werden nochmals zurückkommen auf solche falsche Zurückführung ursprünglicher Kräfte auf andre. Hier nur so viel: gesetzt, das gienge so an; so wäre freilich alles erklärt und ergründet, ja zulezt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligste im Tem-

pel der Weisheit wäre. Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden, und bloße Form zurückgeblieben. Denn Geometrie und Arithmetik[,] also bloße Bestimmungen des Raumes und der Zeit[,] hätten sich als das letzte ergeben. [166] Das was erscheint wäre sonach gänzlich zurückgeführt auf das wie es erscheint, auf Raum und Zeit: dieses wie aber wäre das auch apriori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher aber auch bloß für das Subjekt, daher endlich bloßes Phantom, Vorstellung und Form der Vorstellung durch und durch: nach keinem Ding an sich wäre dann zu fragen. — Es wäre, wenn das so angienge, wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet, und in der That das geleistet was Fichte zu leisten scheinen wollte. — Aber das geht nicht so an: Phantasien, Sophistikationen, — keine Wissenschaft. Es ist gelungen die vielen mannigfaltigen Erscheinungen in der Natur zurückzuführen auf einzelne Kräfte: dies war immer ein Fortschritt: man hat mehrere Anfangs für verschieden gehaltene Kräfte eine aus der andern abgeleitet und so ihre Zahl vermindert: eben jetzt scheint es, daß man Magnetismus und E[lektrizität], die man bisher als zwei verschiedne Grundkräfte ansah, auf eine Kraft zurückführen wird. Die Aetiologie wird am Ziele seyn, wann sie alle ursprünglichen Kräfte der Natur als solche erkannt und aufgestellt haben wird, sodann ihre Wirkungsart festgesetzt haben wird, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kausalität, die Erscheinungen jeder solchen Kraft in Raum und Zeit eintreten und einander ihre Stellen bestimmen: dabei werden aber noch immer Urkräfte übrig bleiben, ursprüngliche Aeußerungen auf die jede Erklärung zurückläuft, ein Inhalt der Erscheinung, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, also nicht, nach dem Satz vom Grund, aus einem ande[ren] zu erklären ist. — Denn in jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die specifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseyns, sein Wesen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges ist eine Ursach nachzuweisen, aus welcher folgt, daß es grade jetzt, grade hier wirken mußte: aber davon, daß es überhaupt wirkt, und grade so wirkt, nie. (Beispiele.) Hat

es keine andern Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: und dieses eben ist ihm, was dem Menschen sein Wille ist, und ist, so wie dieser, seinem innern Wesen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja ist an sich dasselbe mit jenem. Wohl läßt sich für jede Aeußerung des Willens, für jeden Akt desselben zu dieser Zeit, an diesem Ort, ein Motiv nachweisen, auf welches er nothwendig erfolgen mußte, unter Voraussetzung des Karakters des Menschen: aber grade daß er diesen Karakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven grade dieses und kein anderes, ja daß irgend eines seinen Willen bewegt, davon ist kein Grund je anzugeben. Was dem Menschen sein unergründlicher Karakter ist, den alle Erklärung seiner Thaten aus Motiven schon voraussetzt; grade das ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens: die Aeußerungen dieser in jedem bestimmten Zeitpunkt werden zwar durch Einwirkung von Außen hervorgerufen und dadurch soweit erklärt, aber jene wesentliche Qualität und Wirkungsart selbst wird durch nichts außer ihr bestimmt, ist also auch nicht durch ein anderes erklärlich: [167] ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz des Grundes unterworfen: sie selbst ist grundlos.*)

Es ist ein eben so großer als gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigsten, allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen es wären, die wir am besten verständen: da sie doch vielmehr nur diejenigen sind, an deren Anblick und unsre Unwissenheit darüber wir uns am meisten gewöhnt haben. (Illustr.) Es ist uns eben so unerklärlich daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier sich bewegt. Ich sagte oben, wie man die lebendigen Erscheinungen auf chemische und diese auf mechanische Kräfte zurückführen gewollt. Man meinte daß wenn man die allgemeinsten Naturkräfte zur Grundlage der Erklärung machte, von ihnen ausgieng, z. B. Gravitation, Kohäsion, Undurchdringlichkeit, man sodann die seltner und unter kombinirteren Umständen wirkenden, aus ihnen würde erklären können,

*) M. S. Buch p 100. — [Reisebuch; siehe unsre Ausg. Bd. VII u. VIII.]

z. B. die chemischen Kräfte und Qualitäten, Elektricität, Magnetismus: aus diesen wieder hoffte man den Organismus, das thierische Leben, ja zuletzt des Menschen Wollen und Erkennen, sich zuletzt zu erklären. Dabei war man nun von lauter qualitates occultae ausgegangen, deren Aufhellung man folglich ganz aufgab, fügte sich aber stillschweigend hierin, da man über jenen zu bauen vorhatte, nicht sie selbst zu unterwühlen. Wir haben schon gesehn daß dergleichen nie gelingen kann und man nie die lebendigen organischen Kräfte zurückführen wird auf chemische und physische. Aber auch hievon abgesehn; so stände ja solches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen die zum Ausgangspunkt ein eben so Unbekanntes haben, als ihr Problem ist? Man versteht ja am Ende vom innern Wesen jener allgemeinen Naturkräfte, aus de[nen] man alles erklären will, nicht mehr als vom innern Wesen eines Thieres: eines ist so unerforscht als das andre: ist eben auch unergründlich, weil es das an den Dingen ist, was nicht im Gebiet des Satzes vom Grund liegt, was grundlos ist, weil es der Inhalt, das Was der Erscheinung ist, das nie auf das Wie, auf ihre Form, auf den Satz vom Grund zurückgeführt werden kann. Man bildet sich ein das Fortrollen einer Kugel auf erhaltnen Stoß besser zu verstehn als die Bewegung seiner eignen Person, auf ein erblicktes Motiv. Ich sage aber es ist umgekehrt. Unser Bewegen auf Motiv verstehn wir unmittelbar und wissen was das Innre dieser Begebenheit sei. Das Rollen der Kugel ist uns seinem Inne[rn] nach ganz unverständlich. Daher ist es ein großer Ir[r]thum, wenn man meint, man würde die Bewegungen des eignen Leibes besser verstehn, wenn man sie auf elektrische, chemische, mechanische Ursachen zurückführte. — Wir nun daher suchen hier nicht Aetiologie sondern Philosophie, d. i. nicht relative, sondern unbedingte Erkenntniß vom Wesen der Welt: darum schlagen wir den grade entgegengesetzten Weg ein und gehn nicht aus von den Erscheinungen, welche die allgemeinsten sind, aber unserm eignen Wesen am fernsten liegen und nur mittelbar uns bekannt sind; sondern gehn aus von dem, was uns unmittelbar, was uns am vollständigsten bekannt und ganz und gar vertraut ist und uns am nächsten liegt, und suchen daraus uns verständlich

zu machen das, was uns nur entfernt, einseitig und mittelbar bekannt ist: wir wollen aus [der] mächtigsten, bedeutendsten, deutlichsten Erscheinung die unvollkommnern, schwächern verstehn lernen, statt daß die gewöhnliche Methode, die mächtigste und deutlichste Erscheinung durch Anhäufung und Kombination der schwächsten, unvollkommensten Erscheinungen zu erklären hoffte. — Von allen Dingen, meinen eignen Leib ausgenommen, ist mir nur eine Seite bekannt, die der Vorstellung: ihr inneres Wesen bleibt mir verschlossen und ein tiefes Geheimniß; auch wenn mir alle Ursachen bekannt sind, auf die ihre Veränderungen vor sich gehn. Denn diese Kenntniß giebt mir nur die feste Regel, nach der ihre Aeußerungen eintreten, aber keinen Aufschluß über das was so eintritt; noch irgend eine Vorstellung davon, wie eigentlich die Urs[ache] die Wirkung hervorruft. Nur aus der Vergleichung mit dem, was in mir vorgeht, wann, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Wesen meiner eigenen, [168] durch äußere Gründe bestimmten, veranlaßten Veränderungen ist, — nur daraus kann ich Einsicht erhalten in die Art und Weise wie jene leblosen Körper, durch Ursachen bestimmt, Wirkungen äußern, und kann so zum Verständniß auch ihres inne[rn] Wesens gelangen, von dessen Erscheinen und Aeußerungen mir die Kenntniß der Ursache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt ist, von dem ich nicht bloß die eine Seite, die der Vorstellung kenne, sondern auch die zweite, welche Wille heißt. Indem wir also Philosophie, nicht Aetiologie suchen, müssen wir nicht glauben, wir würden unsre eigene Organisation, dann unser Erkennen und Wollen, und unsre Bewegung auf Motive, besser verstehn, wenn wir sie zurückführen könnten auf Bewegung aus Ursachen, auf Phänomene der Elektricität, des Chemismus, Mechanismus u. s. f.: — sondern wir müssen ganz umgekehrt verfahren, indem wir auch die gemeinsten und einfachsten Bewegungen der unorganischen Körper, die wir auf Ursachen erfolgen sehn, zuvörderst ihrem innern und eigentlichen Wesen nach verstehn lernen aus unsern eigenen Bewegungen, wie sie auf Motive erfolgen, und dergestalt erkennen, daß die unergründlichen Kräfte, die sich in

allen Körpern der Natur äußern, der Art und dem Wesen nach identisch sind mit dem was in uns Wille ist, und nur dem Grade nach und in der Erscheinung davon verschieden. Nun erinnern Sie sich, daß ich, um Ihnen die vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde vorzuführen, alle Objekte des Subjekts in vier Klassen theilte. — — Die letzte jener Klassen muß uns den Schlüssel geben zur Erkenntniß des innern Wesens der ersten, und aus dem Gesez der Motivation, müssen wir das Gesez der Kausalität verstehn lernen. Das ist der Weg zur Metaphysik der Natur, zur Erkenntniß des Dinges an sich in allen Erscheinungen. Wir müssen die Natur verstehn lernen aus unserm eignen Selbst, nicht unser eignes Selbst aus der Natur.

Spinoza sagt (ep[istula] 62) daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eignen Willen zu fliegen. Ich füge hinzu, daß der Stein ganz Recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv; und was bei ihm erscheint als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande, — das ist, an sich und dem innern Wesen nach, dasselbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was auch er als Willen erkennen würde, wenn auch er Bewußtseyn, d. h. Erkenntniß, Vorstellung hätte. Der Unterschied zwischen dem Stein und mir, liegt nicht darin daß ich Willen habe und er nicht; sondern darin, daß dieser Wille bei mir von Erkenntniß begleitet und so unmittelbar beleuchtet ist, bei ihm nicht. Spinoza hatte, an jener Stelle, sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit gerichtet, mit welcher der Stein fliegt; und will sie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit mit welcher der einzelne Willensakt einer Person auf das Motiv erfolgt. Ich dagegen, betrachte hier das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache) als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, und welches im Menschen Karakter, im Stein Qualität heißt, in beiden aber wesentlich dasselbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt: es hat im Stein den schwächsten Grad seiner Sichtbarkeit, Objektität, im Menschen den stärksten.

[169] Metaphysische Einheit des Willens.

Jetzt rufen Sie sich zurück, was ich Ihnen, bei der Lehre vom Erkenntnißvermögen, vortrug über das principium individuationis — es war Zeit und Raum betrachtet in der Eigenschaft, daß sie die Möglichkeit der Vielheit des Gleichartigen enthalten. Sodann erkannten wir später Zeit und Raum als Gestaltungen des Satzes vom Grund, der alle unsre Erkenntniß apriori befaßt. Diese nun insgesammt kommt, wie hinlänglich dargethan, nur der Erkennbarkeit der Dinge zu, nicht dem was sie an sich seyn mögen; ist folglich nur Form unsrer Erkenntniß, nicht Eigenschaft des Dinges an sich: dieses muß frei seyn von aller Form die der Erkenntniß als solcher anhängt, sogar von der des Objekt für ein Subjekt seyns: d. h. es muß etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes seyn. Ist es uns nun, aus der unmittelbarsten Selbsterkenntniß und der Reflexion über solche, einleuchtend und gewiß geworden, daß jenes Ding an sich der Wille ist; so folgt, daß er als solches und gesondert von seiner Erscheinung genommen, auch außer dem principio individuationis liegt, demnach gar keine Vielheit kennt; sondern *Einer* ist: nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff; sondern wie das dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit fremd ist. Demnach haben wir von dieser Einheit nur eine *negative* Erkenntniß: jede positive Vorstellung, die wir davon uns zu machen suchen, ist falsch. Die Dinge in Raum und Zeit sind sämmtlich seine *Objektität*; aber ihre Vielheit trifft ihn nicht, und ungeachtet derselben, bleibt er Einer und untheilbar. Nicht ist etwa ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größrer im Menschen: sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer als in der Pflanze: ja sein Hervortreten in die Sichtbarkeit hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen dem dunkelsten Schatten und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklang sind. Diese verschiedenen Grade seiner Sichtbarkeit werden jetzt der Gegenstand unsrer Betrach-

tung werden und wir werden ſehn wie eben auch dieſe Abſtufung zu ſeiner Objektivation, zum Abbild ſeines Weſens gehört. — Noch weniger aber als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft, da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht. Er offenbart ſich eben ſo ſehr und eben ſo ganz in einer Eiche, als in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinſicht auf ihn ſelbſt; ſondern iſt nur für die Erſcheinung da und hat Bedeutung für die in Raum und Zeit vervielfachten und zerſtreuten*) Individuen, die ſelbſt nur Erſcheinungen ſind und nur Erſcheinungen erkennen.

Magie des Willens**).

Cap. 11. Die Stufen der Objektivation des Willens.

Wer[26]) von Ihnen ſo glücklich geweſen, ein fleißiges Studium des Platon zu treiben, wird, ohne meine Erinnerung bemerken, daß, wenn man die Stufen der Objektivation des Willens für ſich betrachtet, und abſieht von den zahlloſen Individuen in welchen ſie, durch Raum und Zeit vervielfältigt, erſcheinen, zu welchen ihren bloßen Erſcheinungen jene Stufen ſich folglich verhalten [170] als ihre ewigen d. i. zeitloſen Formen, auch als ihre unerreichten Muſterbilder, welche nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen eintreten, ſondern feſt ſtehen, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden, während jene entſtehen und vergehn, immer werden und nie ſind, — daß alſo dieſe Stufen der Objek-

*) [Daneben am Rand:] M. S. Buch p 56, auch p 52. [Reiſebuch; ſiehe Bd. VII u. VIII unſr. Ausg.]

**) p 187 [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausgabe Bd. I S. 152,33—153,7, dazu 1. Anhang S. 648 die Variante von S. 153,7—35.]

tivation des Willens nichts anderes sind als Platons Ideen. (Illustr.) In dieser Hinsicht werden sie der eigentliche Gegenstand des dritten Theils, der Aesthetik, werden.

Erklärung des Wortes Idee.

Hier bemerke ich es nur vorläufig, um von jetzt an das Wort Idee in diesem Sinne gebrauchen zu können. Denn es hat öfter seine Bedeutung gewechselt und ist daher vieldeutig geworden. Plat[on] hat es zuerst in die Philosophie eingeführt: er braucht ιδεα und auch ειδος (Gestalt) im selben Sinne: er versteht darunter die bleibenden, unveränderlichen Gestalten der in Raum und Zeit sich darstellenden zahllosen Wesen, die Typen, die Urformen derselben, Musterbilder jener Nachbilder, nicht entstanden, nicht vergehend, immer seiend. Also wesentlich anschauliche, nicht abstrakte Vorstellungen. Diese Bedeutung behielt das Wort im ganzen Alterthum und eben so im Mittelalter: denn nicht nur alle Phil[osophen] des Alterthums, sondern auch die Scholastiker und die Theologen des Mittelalters brauchen es allein in jener Platonischen Bedeutung, im Sinn des Worts exemplar. Bloß in der neu[en] Zeit wurde es gemißbraucht: zunächst von Franzosen und Engländer[n], welche wegen Armuth ihrer Sprach[en], jede Vorstellung idée, idea nennen: besonders Locke. (Brucker[27]) historia doctrinae de ideis.) Nun kam Kant und bezeichnete damit die drei Hauptgegenstände, der drei Hauptzweige der bisherigen und von ihm umgestoßenen Philosophie: nämlich die Objekte der Theologie, Psychologie, Kosmologie: Gott, Seele, Welt als Ganzes ansich. Nämlich Idee sollte seyn eine nothwendige Annahme der Vernunft, von etwas das in keiner Erfahrung je vorkommen könne, ja dessen Möglichkeit sie nicht nachweisen, ja nicht einmal recht denken könne: aber Idee muß etwas anschauliches seyn, und nicht solch ein Abstractum, das kaum vom Gedanken geschweige von der Anschauung erreicht wird. ειδος, ιδεα heißt am besten Anschaulichkeit. Nach Kant beliebten die Herr[n] allerlei Idee zu nennen, was nur nicht in der Erfahrung vorkommen könne, von dem zu

reden sie sich aber doch gedrungen fühlen. Sie[28]) bezeichnen es als die Vorstellungen die von keiner Erfahrung je erreicht werden können: dann würden aber alle Schimären dahin gehören. Die[29]) Naturphilosophen nennen ihre luftigen Hypothesen Ideen. So nennen sie besonders oft drei Ideen: das Wahre, Schöne, Gute. Das sind drei höchst abstrakte, sehr weite, folglich gar nicht inhaltsreiche Begriffe*), und höchst verschiedne Begriffe: jeder derselben wird von uns an seinem rechten Ort betrachtet.

Wir also nehmen das Wort Idee in seiner ächten, ursprünglichen, von Platon herrührenden Bedeutung. Ich verstehe also unter Idee jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich ist, als solches der Vielheit fremd. Diese Stufen der Objektivation verhalten sich zu den einzelnen Dingen, den Individuen jeder Art, allerdings wie ihre ewigen Formen oder Musterbilder. An sich unveränderlich und eine wird jede Idee durch das principium individuationis vervielfältigt zu unzähligen Individuen für die Erkenntniß des Subjekts welches selbst Individuum ist.

Cap. 12. Stufenleiter der Objektivation des Willens in aufsteigender Linie.

Unorganische Natur.

Als es vorhin mein Zweck war Ihnen die Erkenntniß beizubringen, daß das innre Wesen aller Erscheinungen und folglich der ganzen Natur das ist, was sich am deutlichsten kund giebt in uns als Wille, weil es dort seine höchste Sichtbarkeit erreicht hat, weshalb wir es Wille nennen: da gieng ich mit Ihnen die Natur durch von oben abwärts, damit Sie allmälig Ihr eignes Wesen in allen Erscheinungen wiederfinden sollten. Jetzt, da ich

*) p 518 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 425,8–37; vgl. dort 1. Anhang S. 672].

annehme, daß Sie zu dieser Erkenntniß gelangt sind, steht der Wille als Ding an sich fest: nunmehr wollen wir in umgekehrter Richtung gehn, um zu sehn, wie dieser Wille, der allein das Ding an sich ist, indem er sich objektivirt, d. h. Vorstellung wird, alle die Erscheinungen darstellt, welche die Natur, die Welt, ausmachen. Wir werden also jetzt ausgehn von der unorganischen leblosen Natur und enden mit dem Thiere und dem Menschen. Dadurch wird auch das Bisherige an Gewißheit und Deutlichkeit gewinnen und Sie werden die eigentliche Metaphysik der Natur fassen.

Naturkraft.

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich dar die allgemeinen Naturkräfte. Diese sind theils solche, welche in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit; theils solche, die sich unter einander in der überhaupt vorhandenen Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andre über jene, dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektricität*), Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. (Ill[ustr].) Diese alle sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut [171] als das Thun des Menschen: sie sind an sich grundlos, wie der Karakter des Menschen: nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menschen: die Natur-Kräfte selbst hingegen können niemals weder Wirkung noch Ursach heißen; sondern sie sind die vorhergegangenen und vorausgesetzten Bedingungen aller Ursachen und Wirkungen, durch welche ihr Wesen sich entfaltet und offenbart. Es ist deshalb unverständig zu fragen nach einer Ursache der Schwere, der Elektricität. Dies sind ursprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Wirkung und Urs[ach] vor sich gehn, so daß jede einzelne Erscheinung derselben eine Ursach hat, die selbst wieder eine eben solche einzelne Erscheinung ist und die Bestimmung giebt, daß hier jene Kraft sich äußern, in Zeit und Raum

*) NB Electricität ist wahrscheinlich auch in allen Körpern. —

hervortreten mußte; keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache noch Ursache einer Wirkung. — Daher ists auch falsch zu sagen: „die Schwere ist Ursache daß der Stein fällt“: vielmehr ist hier die Ursache die Nähe der Erde, welche den Stein zieht. Die Kraft selbst liegt ganz außerhalb der Kette von Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt und nur in dieser und in Bezug auf diese, Bedeutung hat: die Kraft liegt schon außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine eben solche einzelne Veränderung zur Ursach, nicht aber die Kraft selbst, deren Aeußerung sie ist. Denn das eben, was dieser Ursach, so unzählige Mal sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht, das ist eine Naturkraft. Jede Urs[ache] kann eigentlich nur einmal wirken, sie wird durch ihre Wirkung erschöpft, und nachdem sie solche vollbracht hat, ist sie als Urs[ache] dieser Art tod; sie muß selbst erst wieder Wirkung werden, d. h. selbst erst wieder durch eine andre Urs[ache] in den Stand gebracht werden wo sie vor ihrem Wirken war, um von Neuem wieder auf dieselbe Weise zu wirken: hingegen das absolut unermüdliche Wesen, was im Feuer brennt und schmilzt, was im gefrierenden Wasser oder in der verdampfenden Salzauflösung Krystalle bildet, was aus dem gerieb[nen] Glase oder den Scheiben der Säule Schläge und Funken hervorschickt und durch keine Ewigkeit der Wirksamkeit nur ein Atom seiner Kraft einbüßt, oder müde wird immer dasselbe zu leisten, das ist eine Naturkraft: sie ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette von Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grund, und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens der das Ansich der gesammten Natur ist; dasselbe aber wird in der Aetiologie, hier Physik, nachgewiesen, als ursprüngliche Kraft, welche als solche qualitas occulta ist.

Gegensatz des Organischen und Unorganischen in Hinsicht auf Individuation und Individualität.

Die[30]) obern Stufen der Objektität des Willens sind sehr verschieden von den untern, daher ihr Identisches nicht erkannt; zeichnen sich aus durch folgendes: zuvörderst, daß in ihnen

die Individuation hervortritt; d. h. jede Willenserscheinung ist ein Wesen das für sich ein Ganzes ist. (Illustr., Zusammenhang und Beziehung der Theile.) Zur Individuation kommt nun beim Menschen noch die Individualität, der individuelle Karakter (und die große Verschiedenheit individueller Karaktere), d. h. die vollständige Persönlichkeit: sie drückt sich hier schon äußerlich aus, als stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Korporisation mit begreift. Ja je mehr der Mensch Geist hat, sich über das Gewöhnliche erhebt, desto mehr Individualität des Karakters. Zurückstehende Völker, Neger, Kalmücken, haben weniger, sind einander ähnlicher. — Menschen von Genie haben auch gleich mehr Individualität als die gewöhnlichen. Alles ist an ihnen karakteristisch und individuel[l], ihr ganzes Wesen und Thun ist eigenthümlich und stark gezeichnet. Sie werden sogleich wieder erkannt, nicht leicht verwechselt, fallen bald auf u. s. w. — Eben weil mit der Steigerung des Bewußtseins die Individualität sich steigert, die eigentliche Persönlichkeit sich vollkommner zeigt. Weil dies offenbar ist, so sind gemein und gewöhnlich Ausdrücke des Tadels, ungemein, ausgezeichnet, außerordentlich des Lobes. Gemein gilt mehr vom Moralischen, ein gemeiner Mensch, gemeine Seele; gewöhnlich mehr vom intellektuellen, gewöhnlicher Mensch, gewöhnlicher Kopf. Das Gemeine ist das was der ganzen Species zukommt. Wer weiter keine Eigenschaften hat, als die seiner Species, kann keinen großen Werth haben: seines Gleichen schafft die Natur aus unerschöpflicher Quelle. Er ist darin dem Thier ähnlich; denn die Eigenschaften seiner Species hat auch jedes Thier, aber keine individuell[en]. In gewissem Sinne fühlt man, daß ein Wesen, welches weiter keine Eigenschaften hat, als die seiner Species, gerechterweise auch auf kein andres Daseyn Anspruch zu machen hat, als auf das Daseyn der Species. Denn ein Individuum ist grade wie das andre. — Nun aber abwärts: kein Thier hat eigentlich Individuellen Karakter: sie haben bloß Gattungs-Karakter, keinen Individual-Karakter: einen schwachen Anstrich davon haben die vollkommensten: aber der Gattungskarakter herrscht ganz über ihn vor; eben so keine Individualphysiognomie. Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von individuel[lem]

Karakter in den allgemeinen der Species, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den psychologischen Karakter der Gattung, und weiß genau was vom Individuo zu erwarten. [172] Hingegen in der Menschenspecies will jedes Individuum für sich studirt und ergründet seyn: dies ist, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren daraus zu bestimmen, von der größten Schwierigkeit, wegen der, erst mit der Vernunft eingetretenen, Möglichkeit der Verstellung. Ohne Zweifel ist es mit diesem Unterschiede der Menschengattung von allen andern zusammenh[ä]ngend, daß die Furchen und Windungen des Gehirns bei allen Thieren weit symmetrischer an beiden Seiten, und konstanter bei jedem Individuo dieselben sind, als beim Menschen. Phänomen des Individualkarakters, daß die Thiere ohne Auswahl den Geschlechtstrieb befriedigen: beim Menschen diese Auswahl, und zwar auf eine von aller Reflektion unabhängige instinktmäßige Weise, bis zur leidenschaftlichen Liebe geht.

Jeder Mensch also ist eine besonders bestimmte und karakterisirte Erscheinung des Willens, ja gewissermaaßen als eine eigene Idee anzusehn: bei den Thieren aber fehlt dieser Individualkarakter im Ganzen, nur noch die Species hat eigenthümlichen Karakter; selbst die Spur davon schwindet desto mehr je weiter sie vom Menschen abstehn: die Pflanze endlich hat gar keine andre Eigenthümlichkeit des Individui, als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bod[ens] und Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen: Jedoch[31]) ist bei Thieren und Pflanzen noch immer Individuation, d. h. jedes ist ein Ganzes für sich, seine Theile existiren und leben nur dadurch daß sie dem Ganzen angehören. Jedoch ist dies schon viel weniger bei den Pflanzen als den Thieren. Ihr Leben ist viel gleichmäßiger vertheilt: jeder Zweig ist eine kleine Pflanze die auf der großen vegetirt. Der Baum ist dennoch ein Ganzes; Gegensatz von Wurzel und Krone, Indifferenzpunkt zwischen beiden. Allein kein entschied[enes] Centrum des Lebens: daher stirbt sie nie auf einmal: auch der abgeschnittne Theil lebt: der Moment des Todes ist nie anzugeben. Die niedrigsten Thiere sind darin den Pflanzen ähnlich, die Zoophyten (animalia composita); jeder Zweig der Korallstaude lebt für sich; jedes Glied des Bandwurms; doch sind sie dem

Ganzen noch verknüpft und tragen zu dessen Leben bei. In allen kaltblütigen Thieren ist hievon noch soweit eine Spur, daß die abgeschnitt[nen] Theile noch Leben und Bewegung haben, Stücke der Schlangen, Aale; Schildkröten leben lange ohne Kopf. Je vollkommner das Thier, desto mehr ist das Leben koncentrirt und an einen Punkt gebunden: Menschen und die vollkommensten Thiere sind mit einem Stich augenblicklich zu tödten: Genick, und Herz. Weil die Individuation so vollkommen ist. Nun aber endlich im unorganischen Reich verschwindet gänzlich sogar alle Individuation. Bloß der Krystal[l] ist noch gewissermaaßen als Individuum anzusehn: er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spuren bleibend macht: zugleich ist er ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz so wie der Baum ein Aggregat aus der einzelnen treibenden Faser, die sich in jeder Rippe, Blatt, Ast, darstellt, wiederholt, und gewissermaaßen jedes von diesen ansehn läßt als ein eignes Gewächs, das sich parasitisch vom Größern nährt: so ist der Baum ein systematisches Aggregat von kleinen Pflanzen, der Krystall von seiner Kerngestalt: aber erst der ganze Baum, ganze Krystall, stellt die Idee dar: d. i. die bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. Aber[32]) Individualität ist im Unorganischen gar nicht. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können keine and[re] Unterschiede haben, als durch äußere Zufälligkeiten veranlaßte: man kann sie groß und klein nach Belieben anschießen machen. Auch[33]) die Voltasche Säule hat gewissermaaßen Individuation, sie ist ein Ganzes, zu dessen Wirksamkeit alle Theile beitragen, und mit vereinter Kraft wirken. Das Individuum aber, als solches, d. h. mit Spuren wahrer Individualität, eig[nen] Karakters, findet sich durchaus nicht mehr im unorganischen Reich. Alle [seine][34]) Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objektität des Willens, welche sich durchaus nicht, wie in der organischen Natur, durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individuen (die das Ganze der Idee theilweise aussprechen) objektiviren; sondern sie stellen sich dar allein in der Species, und diese in jeder einzelnen Erscheinung, ganz, und ohne alle Abweichung, d. i. gesetzmäßig. — Da Zeit, Raum, Vielheit,

Bedingtsein durch Ursach nur der Erscheinung angehören, nicht dem Willen, noch der Idee (Stufe seiner Objektivation); so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen und bloß die äußern Umstände können die Erscheinung modifiziren.

[173] Naturgesetze.

Eben nun diese vollkommne Einheit des Wesens einer Naturkraft in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Konstanz des Eintritts ihrer Aeußerungen, sobald, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu dasind, heißt ein Naturgesetz. Ist ein solches, durch Erfahrung, einmal bekannt; so läßt sich die Erscheinung der Naturkraft, deren Karakter in ihm ausgesprochen und niedergelegt ist, genau vorherbestimmen und berechnen. Diese Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen der untern Stufen der Objektität des Willens ist es aber eben, die ihnen ein so verschiedenes Ansehn giebt von den Erscheinungen desselben Willens auf den höhern, d. i. deutlicheren Stufen seiner Objektivation, in Thieren, Menschen und deren Thun, wo das stärkere oder schwächere Hervortreten des individuellen Karakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, da sie in der Erkenntniß des fremden Individui liegen, dem Zuschauer oft verborgen bleiben, das Identische des innern Wesens beider Arten von Erscheinungen bisher gänzlich [hat] verkennen lassen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze, hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der Idee ausgeht, also auf dem empirischen, nicht dem philosophischen Standpunkte steht, etwas sehr Ueberraschendes, ja fast Schaudererregendes. Man möchte sich wundern, daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß, z. B. wenn es einmal einem Naturgesetz gemäß ist, daß beim Zusammentreffen gewisser Stoffe, unter bestimmten Bedingungen, eine chemische Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch, wenn die Bedingungen zusammentreffen, sei es durch unsre Veranstaltung oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit

durch das Unerwartete desto Ueberraschender ist), heute so gut wie vor tausend Jahren, sofort und ohne Aufschub die bestimmte Erscheinung vor sich geht. Am meisten empfinden wir dieses Wunderbare bei seltenen, nur unter sehr kombinirten Umständen eintretenden und unter diesen uns vorherverkündigten Erscheinungen: z. B. beim Schließen der Pole einer starken galvanischen Batt[e]rie muß sich alles entzünden, sogar das schwer verbrennliche Silber, welches mit grünen Flammen brennt: sieht man nun durch die bloße Anordnung verschied[ner] Metalle dies Phänomen bedingt werden und nun auch wirklich eintreten, so wird man jenes an Schauder gränzende Erstaunen über die Pünktlichkeit der Natur in Befolgung ihrer Gesetze spüren: so beim Verbrennen de[s] Diamanten. Es läßt sich aber auch bei den alltäglichsten Erscheinungen wahrnehmen z. B. der Schwere. Ein Stein in der Mauer eines alten Tempels hat Jahrtausende an seiner Stelle gelegen: aber die Schwere hat ihn nicht außer Acht gelassen; man entzieht ihm seine Stütze und augenblicklich fällt er, genau nach den mathematisch bestimm[baren] Gesetzen, in der Richtung des Mittelpunkts der Erde. Eigentlich ist es die geistermäßige Allgegenwart der Naturkräfte die uns mit Schauder erfüllt: wir werden etwas inne, das uns bei den alltäglichen Erscheinungen nicht mehr einfällt, wie der Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung doch zuletzt so geheimnißvoll ist, wie der welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der dadurch herbeigerufen nothwendig erscheint. Nun aber, vom empirischen Standpunkt auf den philosophischen getreten: so weiß man daß alle Vielheit des Gleichartigen nur durch die Formen unsrer Erkenntniß, Raum und Zeit entsteht, die eben deshalb das principium individuationis sind: und da sieht man ein, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben, in der That [174] ganz ähnlich ist dem Erstaunen eines Kindes oder eines Wilden, der zum ersten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtet und nun sich wundert über die vollkommne Gleichheit der unzähligen Blumen die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt. Dies sieht nämlich ein wer

in die philosophische Erkenntniß eingedrungen ist, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens ist (d. h. desjenigen was auch wir als unser innerstes Wesen erkennen), und nun diesen Willen als Ding an sich unterscheiden gelernt hat von seiner Erscheinung, ferner die Formen dieser Erscheinung als solche erkannt hat und sie gesondert hat von dem eigent[lich] erscheinenden Wesen: diese Formen nämlich waren Zeit, Raum, Kausalität; diese und was aus ihnen sich ergiebt, gehört bloß der Erscheinung als solcher an; folglich auch alle Vielheit des Gleichartigen. Diese Vielheit des Gleichartigen gehört also keineswegs dem Willen als Ding an sich an, auch noch nicht der Idee, d. i. der bestimmten Stufe seiner Objektivation, sondern bloß den Erscheinungen dieser, welche eingetreten sind ins principium individuationis und nun durch Raum und Zeit auseinandergezogen sich darstellen als eine Vielheit des Gleichartigen. Das Gesez der Kausalität aber hat seine Bedeutung bloß in Beziehung auf Raum und Zeit indem es eben in diesen jenen durch sie vervielfachten Erscheinungen ihre Stellen in ihnen bestimmt, die Ordnung regelt nach der sie eintreten. Wer auf diese Weise gefaßt hat daß Zeit, Raum, Kausalität nicht dem Ding an sich sondern nur der Erscheinung angehören, nur Formen unsrer Erkenntniß, nicht Beschaffenheiten des Dings an sich sind; der wird in allen jenen so vielfachen, aber regelmäßig und pünktlich eintretenden Erscheinungen nicht mehr eine Vielheit erblicken, sondern die eine und selbe erscheinende Idee, die ein[e] und selbe Manifestation des Willens: er wird also von jenem Erstaunen über die Pünktlichkeit der Naturkräfte, welches er empfand als er sie bloß vom empirischen Standpunkt aus betrachtete, so zurückkommen wie jener der sich über die unzähligen gleichen Blumen wunderte, davon zurückkommt, sobald er einsieht daß diese Erscheinung dem geschliffenen Glase zuzuschreiben ist, durch dessen Vermittelung er die eine Blume sah.

Jede allgemeine ursprüngliche Naturkraft ist also, in ihrem innern Wesen, nichts anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede solche Stufe eine ewige Idee in dem Sinn den Platon diesem Wort gegeben. Das Naturgesetz aber ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum,

Kausalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee zu unzähligen Erscheinungen: die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesez der Kausalität: dieses ist gleichsam die Norm der Grenzpunkte jener Erscheinungen verschiedner Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie vertheilt sind. Diese Norm bezieht sich daher nothwendig auf die Identität der gesammten vorhandnen Materie, welche das gemeinsame Substrat aller jener verschiednen Erscheinungen ist. Wären diese nicht alle an jene gemeinsame Materie gewiesen, in deren Besitz sie sich gleichsam theilen müssen; [175] so bedürfte es nicht eines solchen Gesetzes, das ihre Ansprüche bestimmt: sie könnten dann alle zugleich und nebeneinander den unendlichen Raum eine unendliche Zeit hindurch füllen. Nur also, weil alle jene Erscheinungen der ewigen Ideen an eine und dieselbe Materie gewiesen sind, mußte eine Regel seyn für ihren Ein- und Austritt; sonst würde keine der andern Plaz machen. Diesergestalt ist das Gesez der Kausalität wesentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Substanz: beide erhalten ihre Bedeutung wechselseitig von einander: eben so aber auch wieder verhalten sich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die Zeit ist die bloße Möglichkeit entgegengesezter Bestimmungen an derselben Materie: der Raum ist die bloße Möglichkeit des Beharrens derselben Materie bei allem Wechsel ihrer Bestimmungen. Darum eben war uns bei unsrer Betrachtung der Vorstellung als solcher die Materie die Vereinigung von Zeit und Raum, welche Vereinigung sich zeigte als Wechsel der Accidenzien beim Beharren der Substanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kausalität oder das Werden ist. Daher auch fanden wir die Materie als durch und durch Kausalität. Das subjektive Korrelat dieser Kausalität war der Verstand; nur für den Verstand war demnach auch die Materie, folglich die ganze objektive Welt da: er war die Bedingung, der Träger dieser ganzen objektiven Welt.

Beispiel der Maschine.

Wir wollen nun noch an einem Beispiel uns deutlich machen, wie das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung nur hat in Beziehung auf Zeit und Raum und auf Materie welche eben nur durch die Vereinigung jener besteht: nämlich das Gesetz der Kausalität leistet bloß dies, daß es[35]) die Gränzen bestimmt, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich im Besiz von Zeit und Raum und Materie theilen, während hingegen jene ursprünglichen Naturkräfte selbst, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grund nicht unterworfen ist, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologische Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat, die eben deshalb nie zum innern Wesen der Dinge führen kann. —

Denken wir uns zu diesem Zweck etwa eine nach den Gesetzen der Mechanik konstruirte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung: kupferne Räder widerstehn durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u.s.f. — Hier sind nun Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit, ursprüngliche unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise wie sie sich äußern, hervortreten, bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, giebt die Mechanik an. — Jetzt kann etwa ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken: er überwältigt die Schwere: die Bewegung der Maschine stockt und ihre Materie ist sofort der Schauplaz einer ganz andern Naturkraft, des Magnetismus, von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter angiebt, als die Bedingungen ihres Eintritts. —

Nunmehr aber wollen wir die kupfernen Scheiben der Maschine auf Zinkplatten legen, gesäurte Feuchtigkeit dazwischen leiten: sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer andern ursprünglichen Kraft, dem Galvanismus, anheimgefallen; dieser beherrscht sie jetzt nach seinen Gesetzen, offenbart sich an ihr durch seine Erscheinungen von denen die Aetiologie auch nicht mehr angeben kann, als die Umstände [176] unter denen, und die Gesetze nach welchen sie sich zeigen. —

Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reines Oxygen hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verschiedne Naturkraft, der Chemismus, für diese Zeit, an diesem Ort, unweigerliches Recht an jen[e] Materie und offenbart sich an ihr, als Idee, als bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entstandene Metal[l]kalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz, ein Vitriol, entsteht, Krystalle schießen an: sie sind die Erscheinung einer andern Idee, die selbst wieder ganz unergründlich ist; während ihre Erscheinung, ihr Hervortreten abhieng von jenen Bedingungen, welche die Aetiologie anzugeben weiß. — Die Krystalle verwittern, vermischen sich mit andern Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen, eine neue Willenserscheinung: — und so könnten wir noch ferner und ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen und zusehn, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. Die Bestimmung dieses Rechts, der Punkt in der Zeit und dem Raum, wo es gültig wird, der Theil der Materie an dem es sich äußern soll, — das eben ist was das Gesez der Kausalität bestimmt, weiter aber nichts, und auch nur bis dahin geht die auf demselben gegründete Erklärung. Die Naturkraft selbst ist Erscheinung des Willens, und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grund unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, und scheint gleichsam beständig zu harren auf den Eintritt der Umstände, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie bemächtigen kann, mit Verdrängung der diese bis dahin beherrschenden Kräfte. Alle Zeit aber ist nur für die Erscheinung der Kräfte da, diesen selbst nichts, ihnen selbst ohne Bedeutung. Daher schlummern Jahrtausende hindurch die chemischen Kräfte in einer Materie, bis endlich die Berührung der Reagenzien sie frei macht: dann erscheinen sie: aber die Zeit ist nur für die Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da. So schlummert Jahrtausende hindurch der Galvanismus in Zink und Kupfer: beide liegen ruhig neben dem Silber, welches, sobald alle drei unter den erforderten Bedingungen sich berühren, in Flammen aufgehn muß. Selbst im organischen Reich sehen wir ein trocknes Saamenkorn zwanzig

Jahre lang, die schlummernde Kraft bewahren, [welche] beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände, als Baum emporsteigt. So[36]) harrt eine jede Naturkraft mit Geduld auf die günstige Gelegenheit zu ihrer Aeußerung; sobald aber diese kommt, ergreift sie solche unausbleiblich und drängt sich mit Begierde ins Daseyn: eben weil ihr Wesen eben jener Wille ist, der auch in uns lebt, vermöge dessen auch wir begierig ins Daseyn traten und mit aller Gewalt im Daseyn zu beharren streben.

Gelegenheits-Ursachen.

Es ist uns also jetzt der Unterschied deutlich geworden, zwischen einer Naturkraft und allen ihren Erscheinungen: wir haben eingesehn, daß jene der Wille selbst ist auf dieser bestimmten Stufe seiner Objektivation; daß *nicht ihm*, sondern nur seinen Erscheinungen *Zeit*, *Raum und dadurch Vielheit* zukommt und das Gesez der Kausalität nichts anderes ist, als die Bestimmung der Stelle der einzelnen Erscheinungen in Raum und Zeit. — Von diesem Standpunkt aus können wir einen interessanten Rückblick thun auf ein längst vergessenes, aber in der Geschichte der Philosophie immer merkwürdiges System, das des Mallebranche dessen Hauptlehre die der *gelegentlichen Ursachen* ist, welche nachher der Anlaß wurde zu Leibnitzens harmonia praestabilita.

[177] Nämlich dieselbe Wahrheit die wir nun deutlich dargelegt haben, hatte schon Mallebranche getroffen: aber da zu seiner Zeit die Philosophie noch lange nicht zu der Klarheit und Tiefe gedieh[n] war, welche seitdem besonders Kant möglich gemacht hat; so mußte Mallebranche jene Erkenntniß ganz anders ausdrücken und sie verknüpfen mit den zu seiner Zeit üblichen Lehren der Philosophie welche im Ganzen noch die des Cartesius war.

Mallebranche nun lehrte: Es sei gar nicht zu begreifen und zu denken wie die Körper, sowohl organische als unorganische, die Fähigkeit haben könnten zu wirken und Bestimmungen in einander hervorzubringen. Die Verbindung zwischen Urs[achen] und Wirkungen sei etwas ganz unbegreifliches: z. B. wie die

Pferde durch ihr Zieh[n] den Wagen bewegen, verstehe man eigentlich nie. Daß man den Dingen Kräfte und Qualitäten beilege, vermöge deren sie Kausalität haben, erkläre gar nichts. Alle Veränderung, Bewegung, Wirkung könne nur von Gott hervorgebracht werden: sein Wille sei eigentlich in jeder Bewegung thätig, und der Lauf der Ursachen drücke nur die Ordnung aus in der es ihm ein für alle Mal beliebt hat die Veränderungen hervorzubringen: er sei eigentlich die alleinige und wahre Ursache von allem was geschieht. Die physischen Ursachen nennt Mallebranche daher causes secondes: und weil sie, nach der einmal von Gott festgesetzten Ordnung, den Zeitpunkt der Veränderungen bestimmen, so geben sie die Gelegenheit zum Wirken Gottes: alle natürlichen Ursachen seien daher nicht die eigent[lich] wahren causes efficientes; sondern bloße causes occasionelles. Das eigentlich Thätige bei allem Wirken sei immer der Wille Gottes, der durchaus allein wahre Fähigkeit hat etwas zu bewirken. Den Lauf der Natur habe Gott zwar so bestimmt daß er nach Urs[achen] und Wirkungen vor sich gehe, aber diese geben bloß die Anlässe, Gelegenheiten, bei denen der Wille Gottes Veränderungen hervorbringt. Dies erstrecke sich auch auf die Bewegungen der Thiere und Menschen: unser Wille habe nicht das Vermögen etwas zu bewegen: es sei immer Gottes Wille der auch die Aktio[nen] thierischer Leiber hervorbringt: unser Wollen sei bloße Gelegenheitsursache dazu. (Mallebranche, de la recherche de la v[é]rité, chap. 3 de la seconde partie du Livre VI, [et] les éclaircissements sur ce chapitre hinten.)

Glauben Sie nicht etwa, ich wolle sagen, daß was ich den Willen als Ding an sich nenne sei identisch mit dem was Mallebranche Gott nennt: das ist es gewiß nicht. Wenn ich vom Willen rede, so meine ich nichts andres als eben den Willen, den jeder in sich trägt, und der ihm von allen Dingen am genausten und unmittelbarsten bekannt ist; nicht einen Willen eines von uns verschied[nen] Wesens. Sondern meine Uebereinstimmung mit Mallebranche liegt darin, daß auch er, wiewohl auf eine ganz andre Art philosophirend und mit ande[rn] Dogmen, die seinem Zeitpunkt angemessen sind, beschäftigt, doch ganz richtig die Wahrheit traf, daß nämlich die Kausalität nur

die Erscheinung betreffe und das Wirken bloß bestimme in Hinsicht auf dessen Eintritt in Raum und Zeit, daß hingegen das innere Wesen der in allen Wirkungen erscheinenden Kräfte, das in ihnen sich eigentlich Aeußernde, eigentlich ursprünglich Thätige ein von dieser Erscheinung toto genere verschiedenes seyn müsse, welches selbst nicht abhängt von Ursachen und Wirkungen, sondern unter dessen Voraussetzung diese erst gelten: daß die Urs[ache] eigentlich nicht die Wirkung hervorbringe, sondern nur die Gelegenheit, den Anlaß gebe, zum Hervortreten der Aeußerungen jener Kräfte: daß also die Ursache nur den Punkt in Zeit und Raum bestimme, wo die Aeußerung der Kraft eintreten soll, die Kraft selbst aber von dieser Bestimmung unabhängig sei, und ihrem inne[rn] Wesen nach einer ganz ande[rn] Ordnung der Dinge angehöre als der Lauf der Natur ist. Lesen[37]) Sie die angeführten Stellen des Mallebranche. Es ist interessant zu sehn, wie selbst durch das sonderbare Gewebe Kartesianischer Dogmen, in welchen Mallebranche befangen war, die Wahrheit einzudringen wußte und er sie zu deutlich erkannte als daß er sie verwerfen sollte; sondern nur sucht sie mit jenen Dogmen wie er kann zu vereinigen und sie diesen anzupassen. Wäre er nicht befangen gewesen, so hätte eben die ihm aufgegangene Erkenntniß, daß das Kausalverhältniß nur der Erscheinung angehört, selbst nur Form der Erscheinung ist und das wahre innre Wesen daher kein Kausalverhältniß kennt: diese Erkenntniß hätte ihn dahin leiten [178] sollen, einzuseh[n] daß das Verhältniß Gottes zur Welt eben auch gar kein Kausalitätsverhältniß seyn kann: wodurch aber die ganze Kartesianische Philosophie umgestürzt worden wäre, wie sie eben, nachdem sie durch Leibniz und Wolf weiter fortgebildet w[orden], endlich durch Kant umgestürzt wurde. Soviel Unbefangenheit hatte Mallebranche nicht: er hielt aber doch die sich seiner unmittelbaren Einsicht aufdringende Wahrheit fest und drückte sie aus so weit es die Kartesianische Philosophie ihm erlaubte. — (Wie auf diese Weise oft die Wahrheit sich dem Irrthum anpassen muß.) Lesen Sie jene Stellen: denn außerdem hat es den Vortheil, daß man eine Wahrheit tiefer faßt, wann man sie von zwei ganz verschied[nen] Gesichtspunkten aus zu seh[n] bekommt; in der Sprache zweier ganz verschied[ner]

Systeme vortragen hört. Allerdings also hat Mallebranche Recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursach, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Ansich aller Dinge ist, und dessen stufenweise Objektivirung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen: dieses ist der Wille selbst, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos ist. Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seines Daseyns schlechthin und überhaupt, eine Ursache seines ganzen Wesens; sondern nur eine Ursache aus der es grade hier und grade jetzt da ist. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt chemische Eigenschaften zeigt, das hängt von Ursachen, von äußeren Einwirkungen ab und ist aus diesen zu erklären: jene Eigenschaften selbst aber, also sein ganzes Wesen, das aus ihnen besteht und folglich sich auf alle jene angegebenen Weisen äußert, daß er also überhaupt ein solcher ist, wie er ist, daß er überhaupt existirt, das hat keinen Grund; sondern ist eben die Sichtbarwerdung des grundlosen Willens. — Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißlosen Natur: grade so aber ist es auch im Thun der Thiere und im Handeln der Menschen, wo statt der eigentlichen Ursachen im engsten Sinn, Reize und Motive es sind, die den Eintrittspunkt der Erscheinungen bestimmen. Denn hier wie dort ist es einer und derselbe Wille, der erscheint: die Grade seiner Manifestation sind höchst verschieden: die Erscheinungen dieser sind vervielfacht durch Raum und Zeit, und in Hinsicht auf diese dem Gesetz der Kausalität unterworfen: er selbst an sich ist frei von dem allen. So wenig als die Naturkraft von Ursachen abhängt, sondern diese nur ihre Erscheinungen betreffen; eben so wenig hängt von den Motive[n] die eigentliche Handelungsweise[,] der Karakter des Menschen ab; sondern die Motive bestimmen nur die Erscheinung dieses Karakters, seine Aeußerungen, also die Thaten; die äußere Gestalt seines faktischen Lebenslaufs wird bestimmt durch die Art der Motive welche auf ihn einwirkten: hingegen die innere Bedeutung dieses Lebens-

laufs, der ethische Gehalt desselben, sein eigentliches Wollen geht ganz allein hervor aus dem Karakter, der die unmittelbare Erscheinung des Willens selbst, mithin grundlos ist, d. h. eben frei. Warum der Eine, im ganzen Verlauf seines Lebens, sich bei allen Gelegenheiten immer böse zeigt, ein Andrer immer gut, das hängt nicht ab von den Motiven und äuße[rn] Einwirkungen, nicht etwa von den Predigten oder Moralsystemen die man ihm vorgetragen: in diesem Sinn ist es ganz unerklärlich: eben so wie es nicht weiter zu erklären ist, warum ein Körper diese, der andre jene chemischen Eigenschaften zeigt und an den Reagenzien äußert. Aber, ob der Böse seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien die er im engen Kreise seiner Umgebung ausübt, oder ob er als ein Eroberer mit einem Schlage ganze Völker unglücklich macht, das Blut von Millionen vergießt, Jammer über die halbe Welt verbreitet: dieses, sein faktischer Lebenslauf, ist bloß die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und dies hängt allerdings ab von der Gestalt der Motive, [179] von den Umständen, in die ihn das Schicksal versetzte, von den Umgebungen, den äußern Einflüssen. Aber nie ist seine Entscheidung auf diese Motive aus ihnen erklärlich: die geht eben hervor aus dem Karakter, aus dem Willen selbst, dessen Erscheinung dieser Mensch ist. (Suo loco.) Mit der Art und Weise, wie der Karakter seine Eigenschaften entfaltet, ist es gar nicht anders als mit der, auf welche jeder leblose Körper seine Eigenschaften an den Tag legt. — Das Wasser bleibt Wasser mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften: ob es aber als stiller See seine Ufer abspiegelt; oder ob es schäumend über Felsen stürzt; oder ob es durch künstliche Vorrichtungen veranlaßt als langer Stral hoch in die Luft spritzt: das ist es was von den Ursachen, von den äußeren Einwirkungen abhängt: dem Wasser selbst ist eines so natürlich als das andre: aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder das Andre zeigen, zu allem gleich sehr bereit, in jedem Fall aber seinem Karakter getreu und immer nur diesen offenbarend. — Eben so nun wird auch jeder Mensch seinen Karakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen die daraus hervorgehn, die Gestalt seines faktischen Lebenslaufs, die wird unter

verschied[nen] Umständen verschieden ausfallen: denn sie ist das Produkt aus dem Konflikt des unwandelbaren Karakters mit den zufälligen Umständen. Das Wesentliche unsers Lebenslaufs, d. i. das Ethische, können die Umstände nie modifiziren; aber das Unwesentliche, die Erscheinung desselben, bleibt ganz dem Zufall überlassen. Diese Ethischen Episoden mitten in der Betrachtung der unorganischen Natur, mache ich deshalb, weil wir die Natur aus unserm eignen Wesen müssen verstehn lernen: indem ja das innre Wesen der Natur dasselbe ist mit dem Wesen unser[e]s Selbst; nur da[ß] es in uns den höchsten Grad der Sichtbarkeit erreicht hat, in der Natur den niedrigsten. Umgekehrt kann auch die Kenntniß des Wesens der Natur, bisweilen dienen zum bessern Verständniß unser[e]s eig[enen] Wesens.

Aufgabe und Ziel der Aetiologie.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über die Kräfte der Natur und deren Erscheinungen wird Ihnen deutlich geworden seyn, wie weit die Erklärung der Erscheinungen aus ihren Ursachen gehn kann, und wo sie hingegen aufhören muß, falls sie nicht in das verkehrte Bestreben gerathen will, den Inhalt aller Erscheinungen zurückzuführen auf ihre bloße Form, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe. In Folge dieser Einsicht werden wir nunmehr im Allgemeinen bestimmen können, was eigentlich von aller Aetiologie zu fordern ist, was sie zu leisten hat; dadurch wird uns das Verhältniß der Metaphysik zur Physik noch deutlicher bestimmt. — Sie hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie alle Zeit eintreten. Sodann hat sie die, unter mannigfaltigen Umständen, vielgestaltigen Erscheinungen zurückzuführen auf das, was in aller Erscheinung wirkt, und was bei der Ursach vorausgesetzt wird, auf ursprüngliche Kräfte der Natur: sie muß dabei richtig unterscheiden, ob eine Verschiedenheit in der Erscheinung herrührt davon, daß eine verschiedene Kraft thätig ist, oder nur davon daß die Umstände verschieden sind, unter denen die Kraft sich äußert: hiebei muß sie sich gleich sehr hüten vor zweierlei: einerseits daß sie nicht zwei verschiedene Kräfte annimmt, wo nur eine und dieselbe Kraft sich äußert

unter verschiedenen Umständen; und andrerseits daß sie nicht Aeußerungen ursprünglich verschiedener Kräfte einer Kraft zuschreibt, die nur unter verschiedenen Umständen wirkete. Dieses ist nun unmittelbar Sache der Urtheilskraft: daher sind so wenige Menschen fähig in der Physik die Einsicht zu erweitern; hingegen alle, sie mit Erfahrungen zu bereichern. Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen. Die Scholastiker, beim Mangel an aller Naturkenntniß trieben dieses so weit, daß man es für Ironie hätte halten können: eine Sache brannte durch ihre igneitas und damit war sie erklärt; war flüssig durch die fluiditas; hart durch die duritas; wa[r] Eisen durch die ferreitas oder Brod durch die paneitas; hatte Beschaffenheiten überhaupt [180] durch die quidditas; Daseyn, durch die entitas; und war ein Einzelwesen durch die haecceitas. — Die Wiedereinführung dieser Art zu philosophiren wünsche ich keineswegs zu begünstigen, dadurch daß ich sage, es giebt ursprüngliche Kräfte die nicht weiter auf etwas anderes zurückzuführen sind, weil sie selbst unmittelb[are] Stufen der Objektität des Willens sind: die Aetiologie muß sich begnügen die Phänomene auf solche Kräfte zurückzuführen, kann aber diese Kräfte nicht weiter erklären, weil sie selbst die Voraussetzung sind unter der alle ätiologische Erklärung gilt. Die Erklärung der Phänomene aus Ursachen darf dadurch nicht leiden: man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivation des Willens berufen als auf die Schöpfungskraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen: der Wille ist aber nie Ursache — sein Verhältniß zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grund: — sondern, was an sich Wille ist, das ist andrerseits als Vorstellung da, d. h. ist Erscheinung. Als solche befolgt es die Gesetze, welche die Form der Erscheinung ausmachen: da muß jedes Phänomen das eintritt, jede Veränderung, z. B. jede Bewegung, obwohl sie allemal Willenserscheinung ist, dennoch eine Ursache haben, aus der sie als Einzelnes in Beziehung auf bestimmte Zeit und Ort, hervorgieng, also daraus nicht im Allgemeinen, ihrem innern Wesen nach, sondern als einzelne Erscheinung zu erklären ist. Diese Ursache ist eine mechanische beim Stein, ist ein Motiv bei der Bewegung des Menschen: aber fehlen kann sie

nie. Darum ist jede Erscheinung als Erscheinung aus Ursachen zu erklären. Hingegen das Allgemeine, das gemeinsame Wesen aller Erscheinungen einer bestimmten Art, das, ohne dessen Voraussetzung die Erklärung aus der Ursache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das eben ist die allgemeine Naturkraft, die in der Physik nur nachgewiesen, nicht selbst weiter erklärt werden kann, sondern allerdings als qualitas occulta, ursprüngliche, selbständige Kraft, stehn bleiben muß, eben weil hier die ätiologische Erklärung zu Ende ist und die philosophische anfängt. — Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie abgebrochen durch eine solche ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, und läuft nicht etwa auf diese zurück als auf ihr erstes Glied: sondern das nächste Glied der Kette, sogut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte seyn, deren successiver Eintritt in die Sichtbarkeit, durch sie geleitet wird, wie ich es vorhin am Beispiel einer metallnen Maschine erläutert habe: aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht von einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Metaphysik der Natur thun einander nie Abbruch; sondern gehen neben einander, indem sie denselben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkt betrachten. Die Aetiologie giebt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne, zu erklärende Erscheinung nothwendig herbeiführten: dann zeigt sie als die Grundlage aller ihrer Erklärungen die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen thätig sind, sich dadurch äußern: sie bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede [181] und dann alle Wirkungen in denen jede Kraft, nach Maasgabe der Verschiedenheit der Umstände verschieden hervortritt, wiewohl immer ihrem eigenthümlichen Karakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein Naturgesetz heißt. — Sobald die Physik dies Alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, wird sie ihre Vollendung erreicht haben: dann wird keine Kraft der unorganischen Natur mehr unbekannt seyn und keine

Wirkung wird gesehn werden, welche nicht nachgewiesen wäre, als Erscheinung einer jener Kräfte, unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetz. — Alsdann wird die Betrachtung der gesammten Natur vollendet werden durch die Morphologie, welche alle bleibenden Gestalten der organischen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet. Hingegen über die Ursache des Eintritts der einzelnen Wesen hat sie wenig zu sagen: denn diese ist bei allen die Zeugung, deren Theorie für sich geht, und in einzelnen Fällen die generatio aequivoca.*) — Genau[38]) genommen ist auch die Art wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, also alle physischen und chemischen Erscheinungen im Einzelnen hervortreten gewissermaaßen mit der generatio aequivoca dasselbe, nämlich der Eintritt einer Willenserscheinung, durch einen kausalen Anlaß, der nicht das Vorhergehn der ihr gleichen Erscheinung ist, wie bei der Zeugung. — Das also war die Aufgabe, das Ziel der Aetiologie. — Die Philosophie hingegen betrachtet überall, also auch in der Natur, nur das Allgemeine. Als Metaphysik der Natur sind die ursprünglichen Kräfte selbst ihr Gegenstand. Sie erkennt in ihnen die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Wesen, das Ansich, dieser Welt ist, welche sie, wenn sie von jenem absieht, für die bloße Vorstellung des Subjekts erklärt. — Die Aetiologie sollte der Philosophie vorarbeiten, Belege zu de[ren] Lehr[en] liefern.

Falsches Bestreben der Aetiologie in der Zurückführung der Kräfte auf einander.

Bisweilen aber hat sie im Gegentheil gemeint, sie müsse das Wesen der Dinge erschöpfen, so, daß der philosophischen Betrachtung gar nichts mehr übrig bleibe und die Physik alle Metaphysik aufhöbe: sie setzte sich alsdann zum Ziel alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwa auf eine, die allgemeinste, z. B. Undurchdringlichkeit: auf diese sollten nun alle ande[ren] Kräfte und alle Phänomene zurückgeführt werden.

*) [Daneben am Rand:] Generatio aequivoca: Bandwürmer, Läuse? grüne Materie des Prieſtley; ausgetrocknete Teiche.

Das versuchte z. B. Cartesius. Durch solches Beginnen entzieht sich die Aetiologie ihre eigene Grundlage und geräth in die größten Irrthümer. (Irgend[39]) eine einfache Erscheinung, z. B. Undurchdringlichkeit, Solidität, wird zum innern Wesen der Dinge gemacht.) Denn jetzt wird der Gehalt der Erscheinungen durch die Form verdrängt: Alles wird den einwirkenden Umständen, nichts mehr dem innern Wesen der Dinge zugeschrieben. Ich zeigte Ihnen schon oben, wie auf diesem Wege zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthsel der Welt lösen würde.[40]) Dieser Weg eben ist es, den man geht, wenn man wie schon oben erwähnt, alle physiologische Wirkung zurückführen will auf Form und Mischung, also etwa zunächst auf Elektricität, diese wieder auf Chemismus, diesen auf Mechanismus. Letzteres thaten alle Atomistiker: z. B. Cartesius der die Bewegung des Magneten aus dem Stoß eines Fluidums, also mechanisch erklärt und eben so alle Qualitäten auf den Zusammenhang und Gestalt der Atomen zurückführt: eben so Locke der als apriori gewiß annahm[,] alle Qualitäten der Dinge, [182] Farbe, Geschmack, Geruch, Härte, Weiche, Flüssigkeit, Festigkeit und alle chemischen Qualitäten, könnten gar nicht[s] anderes seyn als Phänomene der Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Gestalt, und Bewegung: d. h. wären an sich nichts anderes als die Textur der kleinsten Theile, ihre Lage, Gestalt, oder auch Bewegung; daß sie uns als Qualitäten erschienen komme von der Grobheit unsrer Sinne. Dieses ist der Gegensatz zwischen mechanischer und dynamischer Physik. Im Ganzen ist man davon jetzt zurückgekommen: doch giebt es noch Physiologen, die das ganze organische Leben hartnäckig erklären wollen aus der „Form und Mischung der Bestandtheile des Leibes", d. h. es zurückführen wollen auf elektrische, chemische und mechanische Kräfte. — Genau betrachtet, liegt hiebei die absurde Voraussetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturspiel, ohne weitere Bedeutung. Sonach wäre dann der Organismus eines Thiers oder Menschen, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens, auf einer bestimmten höheren Stufe; sondern

in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, Chemismus, Mechanismus den Willen objektiviren: — der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dieser Kräfte so zufällig zusammengeblasen, wie die Gestalten von Menschen und Thieren aus Wolken oder Stallaktiten, daher an sich weiter nicht interessant.

Obgleich also dieses Zurückführen höherer Stufen auf niedere; des Organ[ismus] auf Kräfte der unorganischen Natur an sich falsch ist; so ist sie dennoch innerhalb gewisser Gränzen zulässig. Die Auseinandersetzung hievon ist weitläuftig und schwierig: aber sie eröfnet eben eine tiefere Einsicht in das Wesen der Natur und das Verhältniß des Willens als Ding an sich zu den Abstufungen seiner Erscheinungen.*)

Es ist, wie gesagt, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höhern Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verleugnen oder Verkennen ursprünglicher, für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, als die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine besondre Erscheinungsart schon bekannter Statt findet. Kant fragte, ob wohl je der Newton des Grashalms kommen werde; d. h. derjenige, der den Grashalm zurückführt auf die Erscheinung chemischer und physischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel er dann wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so, wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur, und zufällig in dieser Form. Das wollen wir nicht hoffen. So ein Beginnen läßt sich am besten in der Sprache des Aristoteles und der Scholastiker bezeichnen, welche sagen würden, das wäre ja ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derselben zur bloßen forma accidentalis. Denn die forma substantialis des Aristoteles bezeichnet ganz genau das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge

*) [Hier folgte ursprünglich, später mit Tinte wieder ausgestrichen:] Ich kann folgendes nicht beweisen; sondern stelle es als höchst wahrscheinliche Hypothese auf.

nenne. Denn forma substantialis wird erklärt als das eigent=[liche] innre Wesen des Dings, was mit der Materie sich verbunden hat, auf eine Zeit lang, und so lange nun ihr die specifische Natur, alle Qualitäten und Kräfte giebt, wodurch das Ding ist was es ist, worin es seyn Wesen hat. Die forma accidentalis ist eben nur die dem Dinge von Außen zugekommene Gestalt, Lage seiner Theile u. dgl. Wechsel der forma accidentalis ist bloße Veränderung. Wechsel der forma substantialis aber ist Korruption und Generation. (Siehe Reid[41]), on the powers of human mind, Vol. 1, p 190.) —

Innere Verwandschaft der Erscheinungen vermöge der Einheit des Dinges an sich.

Nun aber andrerseits, bei aller Verschiedenheit der bestimmten Stufen auf welchen der Wille sich zu immer höherer Deutlichkeit offenbart, und welche eben so viele eigenthümliche Naturkräfte, oder eigenthüm[lich] bestimmte organische Formen sind, — müssen wir doch nicht vergessen, daß in allen diesen *Ideen*, d. h. in allen Kräften der unorganischen und Gestalten der organischen Natur, [183] das darin Erscheinende, das Ding an sich, dasselbe ist, *der eine und selbe Wille*, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, der *Objektität* eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine *innere Verwandschaft* zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben.

Daher Analogie des Typus der Organismen.

Diese nun offenbart sich auf den höhern Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen= und Thierreich, durch die *allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus*, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet: dieser ist auch eben das leitende Princip der vortrefflichen, in unsern Tagen von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme: er wird am vollständigsten nachgewiesen in der vergleichenden Anatomie: ferner auch unsre Teutschen sogenannten Naturphilo=

sophen, sind bemüht ihn überall nachzuweisen und dies ist ganz gewiß ihre löblichste Bestrebung; auch haben sie darin einiges Verdienst, wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Das Beste in der Art hat aber bei weitem Kielmaier gethan, von dem es ausgieng, von dem es Schelling lernte, und dann von diesem seine Schule.*) Sie alle haben mit Recht**) jene allgemeine Verwandschaft und Familienähnlichkeit nicht nur in der organischen Natur, sondern auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, z. B. zwischen Elektricität und Magnetismus, chemischer Anziehung und Schwere, u. dgl. m.

Durchgängige Form der Polarität.

Sie haben besonders aufmerksam gemacht auf die Polarität als eine durchgängige Form in der Natur: die Polarität ist eigentlich jedes Auseinandertreten der Erscheinung einer ursprünglichen Kraft in zwei qualitativ verschiedene, zwar in genere identische aber in specie entgegengesetzte Erscheinungen, in zwei Thätigkeiten, die sich entgegengesetzt sind, aber zur Wiedervereinigung streben (qualit[ativ] illustr.): dieses Auseinandertreten stellt sich in den meisten Fällen auch räumlich dar, als ein Streben nach entgegengesetzten Richtungen: immer aber bedingen beide qualitativ entgegengesetzte Thätigkeiten sich wechselseitig, dergestalt, daß keine ohne die andre weder gesetzt noch aufgehoben werden kann, jedoch so, daß sie nur in der Trennung und im Gegensaze bestehn und die Wiedervereinigung, nach der sie streben, eben das Ende und Verschwinden beider ist. (Wir können daher das Wesen der Polarität ausdrücken durch eine Phrase des Platon im Symposion: *επειδη ουν ἡ φυσις διχα ετμηθη, ποθουν ἑκαστον το ἡμισυ το αὑτου, ξυνηει.*) — Am deutlichsten zeigt sich die Polarität

*) (Siehe M.S. Bogen 2, (1816), p 6, 7. Danach über Morphologie, als Zoologie und vergleichende Anatomie und Physiologie) [gemeint sind die Bogen der Vorarbeiten zur „Welt a. W. u. V." I 1819, in unsrer Ausgabe Bd. XII „Genesis des Systems"].

**) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant p 51. [Siehe Bd. VII und VIII unsrer Ausgabe.]

im Magnetismus, in [der] Elektricität, i[m] Galvanismus. — Aber wenn man den Begriff derselben nur allgemein genug gefaßt hat und das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden weiß, wird man finden, daß sie in der That ein Grundtypus fast aller Erscheinungen in der Natur ist, vom Magnetismus — bis zum Menschen. Im Krystall; — im Baum, Krone und Wurzel, Streben nach Unten und Oben, nach Dunkelheit und Feuchtigkeit, nach Licht und Wärme; — im Thier Kopf und Genitalien: — auch Mann und Weib. — Ueberall eine Gewisse Potioritas und Minoritas; auszudrücken durch + und —. (Ich habe sie im Auge entdeckt.) —

Also Polarität bezeugt vorzüglich die durchgreifende Analogie und Verwandschaft aller Erscheinungen in der Natur: sie gleichen Variationen, ohne[42]) Thema. Diese Analogie rührt zuletzt daher, daß alle Dinge Objektität des einen und selben Willens sind, dem innern Wesen nach identisch: weil dieses sich stufenweise offenbart; [184] so muß in jedem Unvollkommnern sich schon die Spur, Anlage, Andeutung des zunächst liegenden Vollkommnern zeigen (illustr. Belege); — und nun sogar, weil alle jene Formen doch nur der Welt als **Vorstellung** angehören; so läßt sich annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung als solcher, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, bereits der Grundtypus, Anlage, Andeutung alles dessen, was diese Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Die dunkle Ahndung hievon mag es gewesen seyn, welche der Kabbala, und der Zahlenphilosophie der Pythagoreer und der Chinesen den Ursprung gab. Daher auch finden wir in jener Schellingschen Schule, bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehn auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit, Naturgesetze abzuleiten.

Wir dürfen nie den Unterschied aus den Augen lassen, welcher ist zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich: wir dürfen daher nie die Identität des in allen Ideen sich objektivirenden Willens verdrehen zu einer Identität der einzelnen Ideen in denen er erscheint: denn sie sind fest bestimmte Stufen seiner Objektität: wir dürfen daher z. B. nimmermehr

die chemische oder elektrische Anziehung zurückführen wollen auf Anziehung durch bloße Schwere oder Adhäsion: doch können wir etwas Analoges in ihnen erkennen und solches allenfalls so ausdrücken, daß jene ersteren höhere Potenzen dieser letzteren wären: aber identifiziren dürfen wir sie so wenig, als wir, weil wir die innere Analogie des Baues aller Thiere erkennen, deswegen uns berechtigt halten die Arten zu vermischen und etwa die vollkommneren für Spielarten der unvollkommneren zu erklären Eben so nun dürfen wir (was[43]) eigentlich jetzt noch unser Thema ist) nicht die physiologischen Funktionen zurückführen wollen auf chemische oder physische Processe. Dennoch, sagte[44]) ich, daß dieses Verfahren innerhalb gewisser Schranken, und bis auf einen gewissen Punkt zu rechtfertigen sei: nämlich nach folgender Ansicht[45]), die zwar [eine] höchst wahrscheinliche Hypothese, die aber unerweisbar ist. Ihr Verständniß ist schwierig.

Sieg der Erscheinungen höherer Stufen über niedrigere, besonders i[m] Organismus.

Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrig[eren] Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommnern alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise fortbestehn läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt. Dieser Vorgang ist eben nur begreiflich aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben nach immer höherer Objektivation: Daher z. B. sehn wir im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Krystallisation, als welche ursprünglich den Kalk beherrschte; obgleich dennoch nie die Ossifikation zurückgeführt werden kann auf Krystallisation. [185] Schwächer zeigt sich diese Analogie im Festwerden des Fleisches. — So auch ist die Mischung der Säfte im thierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung: ja,

die Gesetze dieser wirken dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt: daher eben können bloß chemische Kräfte, außerhalb des Organismus nie Blut, Galle, Schleim u. s. w. liefern. Indem also aus dem Kampf mehrerer niederer Ideen, eine höhere hervorgeht und sie alle besiegt, aber doch von ihnen ein höher potenzirtes Analogon in sich aufnimmt, zeigt solche einen ganz neuen Karakter: der Wille objektivirt sich auf eine neue deutlichere Art. So müssen wir uns denken daß aus dem Kampf unorganischer Kräfte das Organische hervorgegangen ist, es entsteht, ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an einen Vorhandenen Keim organischer Saft, Schleim, Pflanze, Thier, Mensch. So also geht aus dem Streit niedriger Erscheinungen die höhere hervor, die sie alle verschlingt, aber zugleich das Streben aller in höherm Grade verwirklicht.

Dieser Ansicht gemäß wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn daraus erklären können. Denn er ist keineswegs ein durch das Vereinigte Wirken dieser Kräfte zufällig hervorgebrachtes Phänomen; sondern ist eine höhere Idee, welche durch überwältigende Assimilation jene niedrigeren sich unterworfen hat. Denn der in allen Ideen sich objektivirende eine Wille strebt zur höchstmöglichen Objektivation und giebt daher die niedrig[en] Stufen seiner Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, auf, um auf einer höheren Stufe desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg, ohne Kampf. Indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußrung ihres Wesens zu gelangen. (Beispiel; unorg[anisches], org[anisches].) Der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, unterhält einen fortdauernden Kampf mit der Schwere: denn diese als die niedrigste Objektivation des Willens, hatte ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens: in diesem Kampf stärkt sich sogar der Magnet; der Widerstand reizt ihn zu größer[er] Anstrengung. Eben so nun unterhält

auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus offenbart, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche als niedrigere Ideen ein früheres Recht auf jene Materie hatten. Daher sinkt der Arm, den mein Wille, mit Ueberwältigung der Schwere gehoben gehalten. Das behagliche Gefühl der Gesundheit, drückt aus den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über alle die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschten: aber es ist, eben aus jenem Grunde doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen größeren oder kleineren Unbehaglichkeit, welche hervorgeht aus dem Widerstand jener Kräfte: dadurch ist schon der vegetative Theil unsers Lebens beständig mit einem größe[rn] oder kleine[rn] Leiden verknüpft. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. [186] Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafs und zuletzt des Todes, wann nämlich endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem Organismus, den selbst, was sich nicht weiter erklären läßt, sein stäter Sieg ermüdet hat, die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen. Daher auch kann man sagen: jeder Organismus stellt die Idee, deren Abbild er ist, nur dar, nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrig[eren] Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Jakob Böhme sagt: alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen, wären eigentlich halbtod. Denn die Materie des Organismus gehorcht nur halb der Idee des Organismus, halb aber den Ideen niedrer Kräfte. Jenachdem nun aber dem Organismus die Ueberwältigung jener die tieferen Stufen der Objektivation des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck seiner Idee, d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

Kampf der Erscheinungen der verschiedenen Ideen in der Natur, auf allen Stufen.

So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Siegs: und eben darin werden wir weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen sich gierig zum Hervortreten drängen, sich die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Dieser Streit läßt sich durch die gesammte Natur verfolgen: ja sie besteht wieder nur durch ihn: eben weil er selbst nur die Sichtbarkeit der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst ist. Dieser allgemeine Kampf erreicht die deutlichste Sichtbarkeit in der Thierwelt: diese nämlich lebt durch Vernichtung der Pflanzenwelt: und selbst jedes Thier wird die Beute und Nahrung eines anderen: d. h. es muß die Materie an welcher seine Idee sich darstellte, abtreten zur Darstellung einer anderen. Endlich das Menschengeschlecht überwältigt alle andern, so daß es zuletzt die Natur ansieht als ein Fabrikat zu seinem Gebrauch: wir werden aber weiterhin sehn, wie eben das Menschengeschlecht jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens grade in sich selbst zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart. Inzwischen können wir denselben Streit ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Auf eine artige Weise zeigt sich dieser Streit auf der niedrigsten Stufe des thierischen Lebens. Sie wissen daß die Fortpflanzung der Armpolypen so geschieht, daß das Junge als Zweig aus dem Alten hervorwächst und nachher sich von ihm absondert. Aber während es noch auf dem Alten als Sprößling festsitzt, hascht es schon nach Beute mit seinen Armen und da geräth es oft mit dem Alten in Streit über die Beute, so sehr daß eines sie dem andern aus dem Maule reißt. Ein einfaches deutliches Bild des Widerstreites der Erscheinungen des Willens zum Leben gegen einander! So ists in der ganzen Natur. Z. B. schon

bei aller organischen Assimilation, wo die Pflanze Wasser und Kohle in Pflanzensaft verwandelt; oder wir Pflanzen oder Brod in Blut verwandeln, und so überall, wo, mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animalische Sekretion vor sich geht. — Ein andres Beispiel jenes Streites geben auf einer niedrigen Stufe in der unorganischen Natur die Krystalle welche im Anschießen sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskrystallisirte Form zeigen können, wie denn fast jede Druse das Abbild eines solchen Streites des Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist: — oder auch wenn ein Magnet dem Eisen die Magneticität aufzwingt um seine Idee auch hier darzustellen. [187] So auch wann der Galvanismus die Wahlverwandschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, mit solcher Macht gezogen, daß, indem sie an Asbestfäden geleitet dabei durch Alkalien durchgeht, sie doch nicht mit diesen sich verbinden darf, ja nicht einmal die Lakmustinktur röthen darf, auf die sie trifft. — Dasselbe im Wesentlichen geschieht, wann ein Weltkörper den andern in seine Attraktionssphäre bekommt und ihn an sich fesselt als seinen Beständigen Begleiter: dieser, obgleich besiegt, widersteht noch immer, (so wie wir oben die durch den Organismus bezwung[nen] chemischen Kräfte doch noch widerstreben und gelegentlich rebelliren sahen). Aus diesem Zwang und Widerstand geht dann die beständige Spannung zwischen Centrifugal- und Centripetal-Kraft hervor, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält, selbst aber schon ein Ausdruck und Phänomen ist jenes allgemeinen und wesentlichen Kampfes der Erscheinungen des Willens gegen einander. Nämlich eben weil jeder Körper auf irgend eine Art einen Willen manifestiren muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe seyn, sondern muß Bewegung seyn, Streben vorwärts in den unendlichen Raum ohne Rast und ohne Ziel: daher nun ist kein erster Anstoß zu suchen dessen fortdauernde Wirkung die Centrifugalkraft wäre: sondern dieses Streben in grader Linie

vorwärts ist eben schon der ursprüngliche Zustand jedes Weltkörpers, der dadurch den unendlichen Raum durchfliegt, bis er in die Attraktionssphäre eines größern gerathen ist, der ihn überwältigt und an sich bindet. Dieser fliegt selbst auch vorwärts bis auch ihn auf gleiche Art ein größerer fesselt. (Anwendung auf die Trabanten und Planeten.) So haben denn die Astronomen schon längst ein Fortrücken unsers ganzen Sonnensystems wahrgenommen, ja auch des ganzen Sternenhaufens zu dem unsre Sonne gehört: sie vermuthen eine Centralsonne deren anziehende Kraft sich auf alle Fixsterne erstreckt und endlich auch ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne mit sammt dieser Centralsonne welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert, da wo nur ein Objekt und gar keine Gränze ist, die größte Bewegung von der Ruhe nicht mehr zu unterscheiden ist: aber eben durch diesen Umstand, wie auch schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel offenbart sich jene Nichtigkeit, jene Ermangelung eines letzten Zwecks, welche wir bald dem Willen in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen: ja dies spricht sich schon darin aus, daß endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen der gesammten Erscheinung des Willens seyn mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist. — Ja den Kampf aller Willenserscheinungen gegen einander selbst, den wir hier betrachten, können wir schon wiedererkennen in der bloßen Materie als solcher*). Nämlich Kant hat das Wesen der Erscheinung der Materie sehr richtig ausgesprochen als Kontrakt[ion] und Exp[ansion]. [188] Hierin liegt unmittelbar daß schon die Materie ihr Daseyn bloß hat in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte. Nämlich abstrahiren wir von aller qualitativen oder chemischen Verschiedenheit der Materie, oder auch denken wir uns in der Kette der Ursachen und Wirkungen so weit zurück, daß noch keine chemische Differenz da ist; so bleibt uns die bloße Materie als solche, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwischen Attraktiv- und Repulsiv-Kraft ausmacht: jene drängt als Schwere von allen Seiten zum Centrum,

*) [Daneben am Rand mit Bleistift:] Repuls[ion], Attrak[tion] illust[r.].

dieſe widerſteht ihr als Undurchdringlichkeit, ſei es als Starrheit oder als Elaſticität, und ſolcher ſtete Drang und Widerſtand iſt dann zu betrachten als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe, zeigt aber ſchon hier den ihm weſentlichen Karakter eines ſteten Kampfes.

So ſähen wir denn hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind. Jede von dieſen Kräften ſtellt ſich dar in Millionen Erſcheinungen die aber ganz gleichartig ſind und geſetzmäßig eintreten, keine Spur von individuellem Karakter tragen, ſondern ſich Millionen Mal gleichmäßig wiederholen, nämlich bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, das principium individuationis, welche die eine Idee jeder Kraft ſo vervielfältigen, wie ein in Facetten geſchliffenes Glas ein Bild vielfach erſcheinen macht.

Organiſche Natur.

Pflanzen.

Von Stufe zu Stufe aufwärts objektivirt ſich der Wille deutlicher: im Pflanzenreich iſt zwar das Band ſeiner Erſcheinungen nicht mehr die Urſ[ach] im engſten Sinn, ſondern der Reiz: dennoch wirkt auch hier noch der Wille völlig erkenntnißlos als finſtere, dumpfe, treibende Kraft: Eben ſo*) im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, bei der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thiers und bei der Unter-

*) [Statt „Eben ſo" ſtand urſprünglich: „Dies iſt endlich auch noch der Fall" . . .; Sch. verbeſſerte dies in obiger Weiſe und fügte davor die Bemerkung ein:] (Ueber das Pflanzenleben und ſeine Analogie mit dem thieriſchen, iſt ſchon oben geredet: daher weiter:)

haltung der innern Oekonomie desselben: immer sind es noch bloße Reize die die Erscheinung bestimmen, mit augenscheinlicher Nothwendigkeit. Diese[46]) Art seines Wirkens aber uns näher zu erklären und die organischen Bildungen als das Resultat derselben zu begreifen, ist schlechthin unmöglich: weil wir mit der ganzen Möglichkeit unsers Erklärens und Begreifens immer schon in der Welt der Vorstellung stehn, wo Objekt und Subjekt, Form und Materie, Urs[ache] und Wirkung auseinan[der]getreten sind und unser Erklären eben darin besteht, daß wir sie wieder zusammenbringen: hier aber ist das Problem das Treiben des Willens, welches in der Vorstellung sich zwar darstellt als die Gebilde der Organischen Theile und die Funktionen derselben, welches Treiben selbst und an sich aber noch jenseit der Vorstellung liegt und dem Willen als Ding an sich angehört; dort ist daher noch gar kein Gegensatz von Subjekt und Objekt, denn es ist keine Vorstellung, auch eben deshalb kein Gegensatz von[47]) Urs[ache] und Wirkung, auch nicht von Materie und Form; diese sind hier noch nicht auseinandergetreten, sie sind Eins oder vielmehr statt ihrer ist das Wesen an sich da, dessen Erscheinung sowohl die Materie als die Form ist, daher hat hier nicht, wie in der Welt der Vorstellung bei dem Wirken am Licht der Erkenntniß, die Form sich erst der Materie zu bemeistern, noch auch widersteht die Materie der Form wie dort: denn der Gegensatz zwischen beiden ist noch nicht da: endlich ist hier auch Urs[ache] und Wirkung eigentlich nicht vorhanden, beide sind Eins im *αυτοματον*, d. h. im ursprünglichen Treiben des Wesens, dessen Erscheinung alle Kausalreihen und alle Glieder derselben auf gleiche Weise sind. — Also dort, wo der Wille noch ohne Erkenntniß wirkt und in seinem ursprünglichen Wesen bleibt, ohne Hinzutritt der Welt der Vorstellung, da wirkt er ohne Hinderniß und mit absoluter Leichtigkeit und Freiheit: daher auch die Schöpfung immer neuer Individuen kostet ihm nichts, er ist verschwenderisch mit ihnen und wird nicht müde der beständigen Zerstörung derselben entgegenzuarbeiten. Daher nun ist es höchst verkehrt, wenn wir die Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit unsers Begreifens jener Wirkungsweise des noch blinden d. h. in seinem eignen Gebiete bleibenden Willens übertragen auf dieses Wirken

und Treiben selbst und den Kopf dabei schütteln, daß der Wille im Blinden und ohne Erkenntniß zu Stande bringen soll, was wir mit aller Erkenntniß nicht einmal begreifen können. Denn die Schwierigkeiten, die wir dabei sehn, sind erst mit der Erkenntniß eingetreten. Es[48]) ist die Schwierigkeit Gegensätze zu vereinigen, die noch nicht da sind. [189] Der[49]) innre Bau schon der Pflanzen und noch viel mehr der Thiere, besonders der vollkommner[n], stellt sich unsrer Untersuchung desselben dar als so bewundrungswürdig zweckmäßig, daß wir ihn uns denken als das Werk der durchdachtesten, weitsehendesten Ueberlegung und Kombination: grade so stellen sich uns die Kunsttriebe der Thiere dar als höchst überlegte Handlungen nach Zweckbegriffen: wie aber diese ohne Zweckbegriffe und aus blindem Willen ihre Werke zu Stande bringen: grade so bringt die Natur den Bau der Organismen zu Stande, indem der Wille sich hier unmittelbar objektivirt: sein Wirken ist ohne Ueberlegung und nicht geleitet durch Zweckbegriffe, weil diese bloß in und mit der Vorstellung eintreten, die Vorstellung aber ganz sekundären Ursprungs ist, wie wir sogleich sehn werden; der Wille allein ist das Radikale und Ursprüngliche und als solches noch ohne Vorstellung. Um die Möglichkeit zu fassen, wie der blinde und erkenntnißlose Wille das hervorbringt was von der Erkenntniß als höchst überlegt zweckmäßig aufgefaßt wird, kann uns als Mittelglied der Erkenntniß die Betrachtung dienen, wie eben jener erkenntnißlose Wille das mathematisch Regelmäßige hervorbringt ohne vorhergängige Regel: in der Krystallisation. Betrachten Sie den oktaedrischen Granat: oder die Schneeflocke: 6 gleich lang[e] Radien gehn von einem Mittelpunkt aus, in Winkeln von 60° aneinandergefügt: und doch ist diese mathem[atisch] genaue Figur von keiner Erkenntniß vorgemessen. Es ist das blinde, hier noch sehr einfache Streben des Willens in verschied[nen] Richtungen, nach allen Seiten gleichmäßig; was, für die Erkenntniß, wenn sie dazutritt sich in dieser Figur darstellt: aber es ist darum nicht von Erkenntniß ausgegangen und vorgemessen: Wie nun der Wille solche regelmäßige Figur zu Stande bringt, ohne Mathematik und ohne transporteur, so bringt er den höchst zweckmäßigen Organismus der Pflanze und des Thiers hervor, ohne Physiologie und Anatomie. Jene

regelmäßige Form im Raum, bei der Kristallisation, ist nur da für die Anschauung und der Raum selbst ist nur da als die Art und Weise unser[er] Anschauung, ist deren Form: eben so ist die Zweckmäßigkeit des Organismus allein da, für die erkennende Vernunft, deren Erkenntnißform die diskursive an den Begriffen von Mittel und Zweck fortschreitende und nach diesen Begriffen das ihr Vorgelegte zusammenfassende ist.

Ich werde bald das Kapitel der Zweckmäßigkeit in der Natur ausführ[lich] behandeln.

Ich sagte, daß bei dem vegetativen Treiben in Pflanzen und dem Bau der Thiere, das Band der Erscheinungen noch bloß Reize sind, nicht Motive, bloße Reize rufen die Erscheinungen hervor.

[188] Thiere, Eintritt der Erkenntniß.

Nun aber führen die immer höher stehenden Stufen der Objektität des Willens endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten kann; weil nämlich solcher Reiz abgewartet werden muß: hier aber ist die Nahrung schon eine specieller bestimmte und sodann ist bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre endlich so groß geworden, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das auf bloße Reize sich bewegende Individuum die Nahrung abwarten muß, würde hier zu ungünstig seyn. Die Nahrung muß aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Die Bewegung auf bloße Reize ist also nicht mehr zureichend. [189] Es entsteht also der Natur die Nothwendigkeit einer Bewegung auf Motive: — diese aber macht wieder die Erkenntniß nothwendig: diese also tritt nun ein als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens (die der Begriff Thier bezeichnet) erfordertes Hülfs-

mittel, eine μηχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Die Erkenntniß tritt also ein, repräsentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andre Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist. — Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser μηχανη, steht nun mit einem Schlage da die Welt als Vorstellung, mit allen ihren wesentlichen Formen, Objekt und Subjekt, Raum, Zeit, Vielheit und Kausalität. Jetzt also erst zeigt die Welt auch die zweite Seite. Bis hieher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. — Der Wille, der bis hieher im Dunkeln höchst sicher und unfehlbar seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, das nothwendig wurde zur Aufhebung des Nachtheils, welcher aus dem Gedränge und der komplicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. — Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit der er in der bloß unorganischen und vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eignen Wesens, aber doch ganz andrer Natur ist und die jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nun jene unfehlbare Sicherheit und strenge Gesetzmäßigkeit derselben auf. Die Thiere sind schon dem Schein, also der Täuschung ausgesetzt. Sie haben indessen noch bloß anschauliche Vorstellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, sind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berücksichtigen, daher auch sind sie nur dem Schein, noch nicht dem eigentlichen Irrthum unterworfen*). Aber[50]) auch allein in der Erkenntniß liegt der Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren. Das innre Wesen ist in beiden ganz dasselbe: nämlich es ist der Wille, der in Allen dasselbe will, Leben, Daseyn, Wohlseyn, Fortpflanzung. Daher eben kommt es, daß wir alles was im Thiere

*) [Darunter nachträglich eingefügt:] Siehe Foliant p 68. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsrer Ausg.]

Willensregung, Affektion des Willens, ist, sehr leicht verstehn und mit Sicherheit auslegen, eben weil es unmittelbar identisch ist mit unserm eignen Wollen: hingegen ist es die Erkenntnißweise der Thiere allein, über die wir in Ungewißheit sind und bloße Muthmaaßungen aussprechen. Sehr natürlich: denn der Wille, als das Radikale und Ursprüngliche in jedem Wesen, als das Ding an sich, ist überall Einer und derselbe: daher nehmen wir keinen Anstand, alle die Willensregungen, alle die Affekten, die wir an uns selbst kennen, auch dem Thiere unmittelbar und unverändert beizulegen: Begierde, Furcht, Leid, Freude, Zorn, Liebe, Neid, Mißtrauen, Haß, Sehnsucht u. s. w. spricht Jeder auch dem Thiere mit Sicherheit zu: sobald man aber auf Sachen der bloßen Erkenntniß im Thiere kommt, fängt sogleich die Ungewißheit an. Daß das Thier urtheile, wisse, denke, begreife, wagt Niemand zu sagen: hingegen daß es Bewußtseyn und Vorstellung habe kann man nicht leugnen: die Bestimmung kann erst aus ernstlicher Forschung hervorgehn. Dies Alles zeigt, wie eben die Vorstellung das Sekundäre und Modifikable ist, der Wille das Radikale, Primäre, Ursprüngliche und Unwandelbare in allen Erscheinungen. —

Nun aber scheint es, als ob diese vernunftlose Erkenntniß nicht in jedem Fall hinreichend zu ihrem Zweck gewesen sei und bisweilen gleichsam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet sich uns die sehr merkwürdige Erscheinung dar, daß, in zwei Arten von Erscheinungen, das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, auf eine höchst überraschende Weise, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anschaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne Motive vollzogenes, also mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vor sich gehendes Thun, nämlich in den Kunsttrieben, welche durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, doch das Ansehn haben, als geschähen sie sogar auf abstrakte vernünftige Motive. — Der andre, diesem entgegengesetzte Fall ist der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß eindringt in die Werkstätte des noch blind wirkenden Willens, [190] und die vegetativen Funktionen des menschlichen Organis-

mus beleuchtet: im durch thierischen Magnetismus hervorgerufenen Hellsehn.

Endlich nun da, wo der Wille zum höchsten Grad seiner Objektivation gelangt ist, reicht nun die schon den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verstandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anschauung, die an die Gegenwart gebunden ist, hervorgeht, nicht mehr zu. Der Mensch, das komplicirte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, mußte, um bestehn und durchkommen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden: es war für ihn nicht hinreichend daß er seine gegenwärtigen Bedürfnisse erkannte; sondern auch die zukünftigen zum voraus: zur anschaulichen Erkenntniß mußte gleichsam eine höhere Potenz derselben, eine Reflexion derselben, hinzutreten: das abstrakte Erkennen durch Begriffe, die Vernunft.*) Mit dieser war nun Besonnenheit da, enthaltend den Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und in Folge derselben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämed[it]irten Handelns, unabhängig von der Gegenwart, endlich auch völlig deutliches Bewußtsein der eignen Willensentscheidungen als solcher. — Schon mit der bloß anschaulichen Erkenntniß trat die Möglichkeit des Scheines und der Täuschung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit mit welcher das erkenntnißlose Treiben des Willens vor sich gieng aufgehoben wurde; deshalb Instinkt und Kunsttrieb, als erkenntnißlose Willensäußerungen mitten unter de[n] von Erkenntniß geleiteten zu Hülfe kommen und eingreifen mußten: nun aber gar mit dem Eintritt der Vernunft, verliert sich fast ganz jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen, welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint. Nachdem also gar die Vernunft hinzugekommen, tritt der Instinkt völlig zurück: weil die Natur (d. h. der Wille in seiner Objektivation) nachdem sie schon das letzte und vollkommenste Hülfsmittel zur

*) [Daneben am Rand, in eckiger Klammer:] Wie die Bewegung auf abstrakte gedachte Motive dem Wesen nach dasselbe ist mit der auf eigentliche Ursachen, nur im höhe[rn] Grade der Erscheinung: so ist auch das Erkennen und das Denken nur ein höherer Grad desselben was Empfänglichkeit für Reiz, Sensibilität und Bewegbarkeit durch Stoß oder andre Ursachen ist.

Erhaltung des Individuums ergriffen hat, nämlich die reflektirte Erkenntnis der Vernunft, nun, nach ihrer Sparsamkeit (lex parsimoniae) jene Hülfsmittel von beschränkterm Umfange, die sie auf niedriger[en] Stufen als Nothhülfe gebrauchte, wegläßt: etwa wie, nachdem man die Krieger mit Schießgewehr bewaffnet hatte, man Lanzen, Hallebarden, Streitäxte, Harnische, wegließ. Die Ueberlegung die nunmehr Alles ersetzen soll gebiert Schwanken und Unsicherheit: der Irrthum wird möglich, ja ist häufig vorhanden. Dieser wird in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens hindern, hindern daß er nicht durch Thaten ausgedrückt wird. Denn wenn gleich in jedem Individuo der Wille im Karakter den bestimmten und unveränderlichen Grad seiner Objektivation hat und das diesem entsprechende Thun nach Anlaß der Motive unfehlbar eintritt; so kann doch der Irrthum die Erscheinung des Karakters hemmen indem er die Aeußerungen desselben aufhebt oder ändert: denn das medium der Motive ist die Erkenntniß, und in der hat jetzt der Irrthum Spielraum und schiebt Wahnmotive unter, die gleich wirklichen Motiven einfließen und diesen oft entgegenwirken indem sie statt ihrer die Thaten bestimmen: so z. B. bei jeder Lüge die uns verleitet; oder auch wenn etwa Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, die der Art, wie sein Wille sich außerdem äußern würde, grade entgegengesetzt [ist]: so schlachtet Agamemnon seine Tochter: ein Geizhals spendet Almosen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger zehnfacher Wiedererstattung. Die Scholastiker sagten: causa finalis non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. Indem[51]) wir nun gesehn haben wie die Erkenntniß aus der Objektivation des Willens auf den höhe[rn] Stufen hervorgeht, als eine μηχανη, Hülfsmittel zu dieser Objektivation; und wie endlich auf der höchsten Stufe diese μηχανη gleichsam verdoppelt wird durch die Reflexion, die vernünftige Erkenntniß; so erinnern wir uns einer frühe[rn] Betrachtung über die Ausstattung der Thiere mit natürlichen Waffen und natürlichen Künsten.*)

*) (Hier wiederholt die Nebenseiten von p 2 und 3 des Bogens 156) [in unserm Bd. S. 53, 25—54, 28].

Ich wünsche Ihnen deutlich gemacht zu haben, daß die Erkenntniß überhaupt, sowohl vernünftige als bloß anschauliche, ursprünglich aus dem Willen selbst hervorgeht, eben mit zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation gehört, [191] und dort eintritt als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung von Individuum und Art, sogut als jedes Organ des Leibes. Indem also die Erkenntniß ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmt ist, zur Vollbringung seiner Zwecke aus ihm hervorgeht, so bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar, so in allen Thieren und in fast allen Menschen. (Illustr.) Jedoch werden wir in der Folge sehn, wie in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehn, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehn kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht: ja wir werden in der Ethik sogar einseh[n], wie durch diese Art der Erkenntniß, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung des Willens eintreten kann, d. i. die Resignation, welche uns als das letzte Ziel, ja das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und als die Erlösung von der Welt sich ergeben wird.

Cap. 13. Verhältniß des Willens zur Abstufung und Vielheit seiner Erscheinungen.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen betrachtet in denen der Wille sich objektivirt. Ja wir haben ihren endlosen und unversöhnlichen Kampf gegen einander gesehn. Dennoch ist, zufolge unsrer ganzen bisherigen Darstellung, der Wille selbst, als Ding ansich, keineswegs weder in jener Mannigfaltigkeit, noch Vielheit, noch in jenem Wechsel begriffen. Die Verschiedenheit der Ideen, oder Abstufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in denen jede von diesen sich darstellt, der Kampf der Formen um die Materie; dies alles trifft nicht ihn; sondern ist nur die Art

und Weise seiner Objektivation, und hat nur durch diese eine mittelbare Relation zu ihm, sofern nämlich jenes alles zum Ausdruck seines Wesens für die Vorstellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber doch nur eine und dieselbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erscheinende, dessen Objektität das Alles ist, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel; so schnell auch seine Erscheinungen vorüber eilen, selbst nicht mit fortgerissen wird. Er allein ist das Ding an sich: alles Objekt aber ist bloß Erscheinung, Phänomen*), bloß in der Vorstellung vorhanden.

Der Wille findet zwar im Menschen, d. h. in der Idee des Menschen überhaupt, seine deutlichste und vollkommenste Objektivation. Dennoch aber konnte er durch diese Idee allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen, durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen; sondern sie mußte begleitet seyn von der Stufenfolge abwärts, durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: erst diese alle zusammen ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens: sie alle werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Gipfel der Mensch ist. Auch kann man sagen daß alle diese Erscheinungen die Erscheinung des Menschen so nothwendig begleiten wie das volle Licht begleitet ist [192] von den allmäligen Gradationen aller Halbschatten durch die es allmälig in die Finsterniß sich verliert. Aber die beste Darstellung im Bilde jener Nothwendigkeit der Abstufungen der Objektivation des Willens, vom Menschen abwärts, werden wir erst weiterhin kennen lernen, in der Aesthetik: dieselbe ist ein Haupttheil einer eig[enen] und höchst vortrefflichen Kunst: es ist nämlich die Harmonie: bei[52]) Betrachtung der ästhetischen Bedeutung der Musik werden wir finden, und

*) [Daneben am Rand:] M. S. Buch p 52. [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

mit Gründen erläutern, wie der tiefe Baß, der die Basis, ja die mathematische Basis der ganzen Harmonie ist, bildlich die unorganische Natur darstellt, die Masse des Planeten; sodann die bestimmt abgestuften höher[en] Töne und Stimmen die übrigen Kräfte der Natur, die Pflanzenwelt, die Thierwelt: alle diese Ripien-Stimmen haben aber bloße Harmonie: noch keine Melodie; diese Melodie, diese mit Bedeutsamkeit und Zusammenhang durch hohe leicht bewegliche Töne fortschreitende Folge hat bloß die obere leitende Stimme, in welcher wir die Darstellung des durch Besonnenheit Zusammenhang habenden Leben[s] und Streben[s] des Menschen erkennen werden. Und doch ist zum vollen Eindruck der Musik, jene ganze Harmonie nöthig, durch welche allererst die Melodie in der gehörigen Bedeutung erscheint. — Die Musik also allein kann uns die wahre Erkenntniß geben von der Nothwendigkeit der Abstufungen der Objektivation des Willens. — Jedoch finden wir diese innere, aus dem Wesen des Willens selbst entspringende und daher von seiner adäquaten Objektivation unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen, im Ganzen dieser Erscheinungen selbst auch ausgedrückt durch eine äußere Nothwendigkeit, eine physische, nämlich die, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Thiere bedarf, diese stufenweise eines des andern, dann auch der Pflanzen; diese wieder bedürfen des Bodens, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischungen, der Naturkräfte, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um die Sonne, der Schiefe der Ekliptik u.s.f. — —

Cap. 14. Teleologie der Natur.

Die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an sich, in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, hat uns den wahren Aufschluß gegeben über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Produk-

tionen der Natur, jene Familienähnlichkeit (vermöge welcher sie als Variationen eines Thema's erscheinen, das aber selbst nicht mitgegeben ist). Diese Erkenntniß verbunden mit der Einsicht in die soeben erörterte Harmonie, de[n] wesentlichen Zusammenhan[g] aller Theile der Welt, d[ie] Nothwendigkeit ihrer Abstufung durch alle Ideen; — diese beiden Erkenntnisse im Zusammenhang gefaßt, sollen uns jetzt eine wahre und genügende Einsicht eröffnen in eine von jeher erkannte Eigenschaft der Natur, nämlich in die Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte, welche wir bei ihrer Beurtheilung sogar apriori voraussetzen, selbst da wo wir sie noch nicht erkennen. Das innere Wesen, den Ursprung und die Bedeutung jener Zweckmäßigkeit werden wir nun mehr einsehn können.

Die Beurtheilung der Natur am Leitfaden der Begriffe von Mittel und Zweck, heißt Teleologie; teleologische Naturbetrachtung. — Diese Zweckmäßigkeit die wir überall wahrnehmen und sogar voraussetzen, wo wir sie noch nicht wahrnehmen, ist doppelter Art, eine innere und äußere. Wir pflegen als Hauptzweck der Natur die organischen Wesen anzu[]eh[n], vorzüglich d[en] Menschen, sodann die Thiere und Pflanzen. Die innere Zweckmäßigkeit besteht in der Anordnung aller Theile eines Organismus unter sich, zu einer solchen Uebereinstimmung, [193] daß sie wechselseitig einander dienen und daraus die Erhaltung des Individuums und die Fortpflanzung seiner Gattung hervorgeht als letzter Zweck. — Die äußere Zweckmäßigkeit besteht in einem Verhältniß der unorganischen Natur zur organischen, auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der organischen Wesen, besonders der Thiere und Menschen, möglich macht, daher als Mittel zu diesem Zweck beurtheilt wird.

Innere Zweckmäßigkeit.

Zuerst von der innern Zweckmäßigkeit. Jedes organische Wesen erscheint uns so, als ob seinem Daseyn ein Begriff von diesem Daseyn vorhergegangen wäre, und es nun nach diesem

Begriff als dem Zweck, wäre gebildet worden: wie einem Kunstwerk ein Begriff davon vorhergeht: das Werk der Zweck, seine Theile und Konstruktion das Mittel. Betrachten[53]) Sie den Bau jedes Thieres. Seine äuße[rn] Glieder sind Werkzeuge zum fangen, besiegen, ergreifen seines Raubes; dann die Zähne zum Zerhacken, Speichel zur Vorbereitung der Verdauung, endlich im inner[n] die zusammengesetzte, höchst wundersame Veranstaltung zur allmäligen Assimilation des fremden Stoffes dem eignen, die Verdauung, Bluterzeugung, Blutvertheilung und Umlauf, Ernährung aller Theile durch das Blut, Absonderung aus dem Blut von Säften die wieder zur Verdauung dienen, künstliche Anstalt zur Abführung des Ueberflüssigen und Unbrauchbaren, und das alles in stets erneuertem Kreislauf: die Respiration zur Oxydirung des Bluts und Erzeugung der Wärme u.s.f. Dann das wundervolle System der Fortpflanzung: bei Pflanzen durch die wunderbare Anstalt der Blume: bei Thieren die Trennung der Geschlechter, der Trieb zur Vereinigung: die Ernährung im Leibe oder im Ei: endlich die Entstehung der Milch zur Zeit der Geburt: alles wie höchst fein kombinirte Mittel zum Zweck. Die Aufzählung ist unendlich. Sodann[54]) im Einzelnen: Löwenklaue; die[55]) Chorioidea ist bei allen Thieren schwarz, bei vielen nächtlichen Raubthieren aber weiß und metallisch glänzend, um das wenige einfallende Licht durch Zurückwerfung zu verstärken; Seehundsauge. Jedes Thier ist seiner Lebensart aufs vollkommenste angepaßt: der Fisch durch Kiemen, Flossen, Schwanz, Schwimmblase: der Sumpfvogel durch lange Beine: der Schwimmvogel durch die Schwimmhaut: das Insekt durch Flügel, Stachel, Rüssel, zum Stechen, Boren, Sägen: der Laubfrosch hat Oelschwämme an den Füßen um sich an glatten Körpern auch in aufrechter Lage festzuhalten. Eine ganz besondre Zweckmäßigkeit hat Réaumur entdeckt an den Patellen, oder einschaaligen Napfmuscheln: diese kleinen Thiere kleben in großer Menge an nackten Klippen im Meere, die Schaale nach oben, so fest, daß 28 ℔ Gewicht nöthig sind sie loszureißen: womit kann ein so kleines Thier sich so fest halten: es hat Drüsen die, wenn es sie ausdrückt einen so festen zähen Leim von sich geben, der es fest kittet: dann können weder Meereswellen, noch feindliche Thiere die Patelle losreißen:

nun aber wenn es seinen Ort verändern will; womit macht es sich los, da es ganz fest geleimt ist? — Es hat eine andre Art Drüsen, die zwischen den vorigen auf seiner Grundfläche vertheilt sind: diese enthalten eine wäßrigte besondre Feuchtigkeit, welche jenen Kitt wieder auflöst: je nachdem nun die Muschel festkleben oder wieder loskommen will preßt sie die eine oder die andre Art von Drüsen aus, durch einen eignen Instinkt geleitet (Mém.[56]) de l'Acad. 1710, 1711; Réaumur). Finden wir an einem Thier einen Theil, dessen Zweck wir nicht einseh[en] so setzen wir ihn doch voraus. (Ergo: da Capo.) Diese unsre Art es anzuseh[n] berechtigt uns aber nicht diese Ansicht für objektive Erkenntniß zu halten: zumal da zwischen der Konstruktion [eines] Organismus und der eines Kunstwerks eigentlich nur eine sehr unvollkommne Analogie ist. Beim[57]) Kunstwerk sind die Materie und die Form sich ursprünglich fremd und werden zusammengezwungen: — die Materie nur bis auf einen gewissen Grad der Form angepaßt. Beim Naturprodukt sind Materie und Form ganz Eins, innig übereinstimmend: die letzten Theile sind schon organisch: man trifft nicht durch Zerlegung auf unorganische Theile, wie beim Kunstwerk. — Der Organismus erhält und ersetzt sich selbst: u. s. f. — Statt zu sagen die Natur muß so wirken wie wir bei unser[n] Kunstwerken; sollten wir sagen: wenn unsre Kunstwerke sehr weit gebracht werden, so erhält dieses unser Wirk[en] nach Zweckbegriffen, eine schwache und ferne Ähnlichkeit mit dem Wirken der Natur. Weil wir Uebereinstimmung der Theile zum Ganzen nur dadurch denken können daß der Begriff vorhergieng und Motiv zur Konstruktion war; so dürfen wir darum nicht der Natur ein solches Wirken unterschieben zu dem uns sonst nichts berechtigt: zumal da die Annahme davon uns zwänge auch anzunehmen daß jeder Organismus das Werk eines fremden, nach Erkenntniß und Motiv wirkenden Willens wäre: da doch unsrer ganzen Ableitung zufolge der Organismus die Erscheinung eines eignen Willens ist der sich eben darin objektivirt. Zudem wissen wir daß die ganze Form der Kausalität, zu der auch das Wirken nach Zweckbegriffen gehört, nur unser[m] Verstand angehört, von ihm ausgeht, subjektiven Ursprungs ist und daher immer nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich erkennen läßt.

Im Zusammenhang unsrer Ansicht wird nun die innre Zweckmäßigkeit durch folgende Darstellung begreiflich, in die Sie aber nur, wenn Sie alles frühere wohl gefaßt und gegenwärtig haben, mittelst der geschärftesten Aufmerksamkeit eindringen können. — Wir wissen daß alle Verschiedenheit der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen selbst angehört, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser: hieraus folgt daß er selbst untheilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Sichtbarkeit, seiner Objektivation, sehr verschieden sind. Diese Stufen sind die Ideen. Zu leichterer Faßlichkeit können wir diese verschiedenen Ideen ansehn als einzelne Willensakte in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: diese Akte liegen, da sie die Ideen sind, noch außer der Zeit: aber die Individuen, die Erscheinungen dieser Willensakte liegen in Raum und Zeit und erscheinen daher als Vielheit. — Nun behält auf den niedrigsten Stufen der Objektivation jeder solcher Akt (Idee) auch in der Erscheinung seine ursprüngliche Einheit oder Einfachheit bei: hingegen auf den höhern Stufen, bedarf jeder Akt (Idee), eben weil er inhaltsreicher ist, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit, um darin sein Wesen zu entfalten, so daß erst die ganze Reihe zusammengenommen der vollendete Ausdruck seines Wesens ist. Also z. B. die niedrigsten Stufen, oder Ideen sind die allgemeinen Kräfte der unorganischen Natur: wie die Idee selbst, als außerzeitlich, als ein einfacher Akt des Willens zu betrachten ist; so hat auch jede solche Naturkraft, z. B. Schwere, Elektricität Magnetismus [194] immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich diese nach Maasgabe der äußer[n] Verhältnisse sich verschieden darstellt: wäre[58]) dies nicht, so könnte die Identität einer Naturkraft gar nicht nachgewiesen werden, welches geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußer[n] Verhältnissen herrührenden Verschiedenheiten. (Illustr.) Also das wesentliche ihrer Aeußerung ist immer ganz dasselbe, spricht sich in jeder Wirkung ganz aus, ihr Lebenslauf ist ein Augenblick, ihr momentanes gesetzmäßiges Wirken. Eben so hat auch der Krystall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welches nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, seinen völlig

hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. — Nun aber auf den höher[n] Stufen erscheint die Idee, obwohl ursprünglich als außer der Zeit ein untheilbarer Akt, erst mittelst einer Succession von Zuständen. Schon die Pflanze drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus; sondern erst durch eine Succession von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier nun gar entwickelt nicht nur auf gleiche Weise seinen Organismus allmälig, ja sogar oft durch eine Succession gänzlich verschiedener Gestalten (Metamorphose); sondern die bloße Gestalt überhaupt, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Thier[e]s, in denen sein empirischer Karakter, welcher in der ganzen Species derselbe ist, sich ausspricht: sein ganzes Thun, sein Lebenslauf, also erst ist die vollständige Offenbarung seiner Idee, setzt aber den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraus, schließt ihn in sich.

Beim Menschen ist nun schon in jedem Individuo der empirische Karakter ein eigenthümlicher. Sie erinnern sich, daß dieser empirische Karakter die Erscheinung ist des intelligibeln Karakters: eben nur die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in eine Reihe einzelner Handlungen aus denen wir empirisch den Karakter zusammensetzen, unterscheidet diesen empirischen Karakter vom intelligibeln Karakter der als ein einziger außer der Zeit liegender Willensakt anzusehn[n] ist. Dieser intelligible Karakter also fällt mit der Idee zusammen: (sie[59]) ist seine adäquate Objektität). Und nicht nur der empirische Karakter jedes Menschen; sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies, und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur ist anzusehn als Erscheinung eines intelligibelen Karakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes. (Hier[60]) eine beiläufige Bemerkung: schon einmal machte ich Sie aufmerksam auf die größere Naivität des Thieres im Vergleich mit dem Menschen. Die größte Naivität hat aber die Pflanze: sehn Sie nur einmal jede Pflanze darauf an, betrachten Sie recht objektiv, wie sie

ihren ganzen Karakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen dem bloßen An=schau[en] offenbart: das macht die Physiognomien der Pflanzen so interessant: so naiv ist das Thier nicht mehr, um die Idee irgend eines Thieres zu erfassen, muß man es schon in seinem Thun und Treiben beobachten: den Menschen muß man vollends erforschen, ja versuchen: denn eben die Vernunft macht ihn der Verstellung fähig. Um so viel als das Thier naiver ist als der Mensch, ist die Pflanze naiver als das Thier.) —

Das Bisherige war nur eine Vorbereitung zur Erläuterung der inner[n] Zweckmäßigkeit, die wir an den Organismen finden. [195] Ich schreite jetzt zu deren Anwendung. Wir fanden daß die überall als ein einziger außerzeitlicher Willensakt zu betrachtende Idee, in der unorganischen Natur sich auch nur durch eine einzige immer gleiche Aeußerung offenbart: daher können wir sagen, daß hier der empirische Karakter *unmittelbar* der Einheit des intelligibelen Karakters *theilhaft* ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt: deswegen kann hier sich keine innre Zweckmäßigkeit zeigen. Hingegen alle Organismen stellen ihre Idee erst dar durch eine Succession von Entwickelungen nach einander, welche bedingt ist durch eine Mannigfaltigkeit ver=schiedener Theile neben einander: also ist hier der empirische Karakter nicht der Einheit des intelligibeln theilhaft; sondern erst die Summe der Aeußerungen des empirischen Karakters zusammengefaßt ist Ausdruck des intelligibeln. — Dennoch aber kann dieses nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung nicht die ursprüngliche Einheit der Idee, oder des außerzeitlichen Willensaktes aufheben: vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Aus=druck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Gesetz der Kausalität. Da es der einzige und untheilbare und eben darum ganz mit sich übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl sie in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertritt, doch in einer durchgängigen Ueber=einstimmung dieser Theile und Zustände jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und

Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Daher[61]) z. B. (nach Cuvier[62]) Leçons d'anatomie comparée; Introduction) findet sich niemals im selben Thier ein Hunds-Zahn, zum Zerfleischen tüchtig, und am Fuße ein Huf, der wohl taugt die Last des Leibes zu tragen, aber nicht als Waffe für ein Raubthier brauchbar ist. Sondern, es ist sichre Regel, wo sich so ein Huf findet, da sind allemal die Zähne mit platter Oberfläche, wie Mühlsteine zum Zermalmen vegetabilischer Nahrung, der Darmkanal lang, der Magen groß, oft mehr als ein Magen, nämlich bei den Wiederkäuern. Bei Raubthieren alles umgekehrt: — Diese innre Konsequenz im Bau jedes Thiers entspringt aus der Einheit der Idee, welche die adäquate Objektivation des einen untheilbaren Willensaktes ist, der das innre Wesen des Thiers ausmacht. — Eben so sind die verschiedenen Systeme in jedem Organismus sich auf das genauste entsprechend und angemessen, das Ernährungssystem, das Respirationssystem, das Zeugungssystem u. s. w. So sind auch alle einzelnen Theile in der vollkommensten Harmonie zu einander: sobald ein Theil anders gestaltet ist, sind es auch die übrigen, nach dessen Maasgabe. Kein Knochen kann in seiner Proportion, seinen Biegungen, Protuberanzen, bei einem Thier anders seyn als bei einem ander[n], ohne daß auch die ande[rn] Knochen entsprechende Modifikationen hätten. Daher, wenn ein geübter Naturforscher nur einen Hauptknochen eines Thieres sieht, er daraus schon ziemlich richtig schließen kann auf den Bau, ja auf die Lebensart des ganzen Thiers. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller. (Illustr.) Folglich ist sowohl das Auseinandertreten der an sich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und Zustände des Organismus einerseits, als die Wiederherstellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß sie in durchgängiger Beziehung zu einander stehn, also Ursach und Wirkung, also Mittel und Zweck von einander sind, andrerseits, nicht dem erscheinenden Willen als solchem, dem Ding an sich wesentlich und eigenthümlich, sondern gehört nur seiner Er-

scheinung an, vermöge deren Formen Zeit, Raum, Kausalität, d. i. Satz vom Grund. —

Jene Eigenschaften also gehören der Welt als Vorstellung, nicht der Welt als Wille an: sie gehören zur Art und Weise wie der Wille Objekt, Vorstellung wird, auf dieser Stufe seiner Objektität. — Wer in den Sinn dieser vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, der kann nunmehr recht eigentlich verstehn was Kant in dieser Hinsicht lehrt, nämlich: „daß sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen als die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen, allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erscheinung nicht dem Dinge an sich zukommen". (Dies[63]) soll Ihnen deutlicher werden. [196] Wir erwähnten oben, daß der Anblick [der] strengen Gesetzmäßigkeit in der unorganischen Natur, der Pünktlichkeit mit welcher hier die Natur ihre eig[nen] Gesetze befolgt, der unfehlbaren Konstanz des Eintritts jeder Aeußerung einer Naturkraft, Verwunderung erregen müsse: diese Verwunderung ist mit der über die Zweckmäßigkeit der organischen Natur im Wesentlichen dieselbe: denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche für die Erscheinung die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hatte. (Erläuterung.) Diese[64]) Verwunderung entspringt in beiden Fällen daraus, daß wir das ursprüngliche und deshalb erkenntnißlose Wirken der Natur als ein sekundäres und von Erkenntniß geleitetes ansehn, was eben ein falscher Maasstab zur Beurtheilung ist. Bei der Pünktlichen Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur erkennen wir bald, daß, obgleich sie ein für die Erkenntniß ausgesprochenes Gesetz genau befolgt, wir sie doch nicht als von Erkenntniß geleitet zu denken haben. Z. B. es ist Naturgesetz daß jeder Körper dem die Stütze entzogen wird fällt: nun sind unzählige Körper z. B. Steine in uralten Mauern Jahrtausende gestützt: aber so wie ein Zufall die Stütze wegnimmt, fällt der Stein: es ist als ob die Schwere immerfort gelauert und aufgepaßt hätte, auf die Gelegenheit ihr Gesetz in Anwendung zu bringen. Im Frühjahr thauet die Sonne den gefrornen Erdboden auf, dadurch wird er naß: aber wo nur ein Pfahl, ein Baum, ein Ast

seinen Schatten warf, bleibt der Boden trocken und zeichnet dadurch die Figur des Asts: wenn wir nun dies auf einem Spaziergang tausend Mal wiederholt antreffen, so sieht es aus als hätte die Natur überall Gesetz und Vorschrift befolgt, die Sonne hätte den Boden naß gemacht, nur da nicht, wo ein Schatten das Recht hatte ihn trocken zu erhalten. In solchen Fällen sehn wir die Natur genau wie nach Gesetz und Vorschrift, also wie nach einer Vorstellung handeln: wir können gleichmäßig und gesetzmäßig nur dadurch wirken daß uns eine Regel, die Vorstellung ist, leitet. Doch sehn wir leicht ein, daß die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit nicht durch Regel[n] d. i. Vorstellung geleitet ist. Eben so nun müssen wir uns vorstellig machen daß auch ihre zweckmäßigen Produktionen, im Organischen, nicht unter Leitung der Vorstellung und nach Zweckbegriffen hervorgebracht sind: obgleich wir nur nach solchen etwas Aehnliches machen könnten.*)) [195] Dies ist richtig: Nun aber läßt Kant die teleologische Betrachtungsart der Natur bloß gelten als subjektive leitende Maxime; aber will sie durchaus nicht als objektive Ansicht der Natur betrachtet wissen. Vielmehr[65]) aber ist, da die ganze Natur nur Erscheinung ist, der Begriff der Zweckmäßigkeit, so objektiv als die Natur selbst: falsch ist bloß dies, daß die Zweckmäßigkeit immer das Werk der Erkenntniß sei, wie bei menschlichen Werken, falsch, daß alles Zweckmäßige, nach Zwecken, d. h. nach vorhergängigen Begriffen, entstanden seyn muß; falsch der Schluß von Zweckmäßigkeit auf das Entstehn durch einen von Zwecken, also von Erkenntniß geleiteten Willen. Wir wollen dies näher betrachten.

[195A] Der Begriff von End-Ursachen, d. h. Endzwecken der Natur, ist zuerst durch Aristoteles in die Philosophie gebracht: indem er vier Arten der Ursachen aufstellte: causa formalis, materialis, efficiens und finalis: letztere *το τινος ἑνεκα*, auch *αιτια ὡς τελος*. Er zählte also die Endzwecke den Ursachen bei, aus denen die Entstehung eines Dinges genügend erklärt werden könne: das war nicht eigentlich richtig. Zwecke sind eigentlich Motive, und als vollständiger Erklä-

*) [Dazu nachträglich:] Siehe Foliant p 22. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

rungsgrund können diese bloß gelten bei menschlichen Handlungen: sonst nirgends. Die Scholastiker hielten die Aristotelische Eintheilung fest. Später erklärte sich Baco von Verulam sehr eifrig gegen die Endursachen in der Naturkunde. Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam Virgo Deo consecrata nihil parit. (De Augm[ent]. sc[ient]. Lib. 3, c. 5.) Mit Recht, in Bezug auf die Scholastische Methode die Natur zu betrachten, die zu seiner Zeit herrschte; und wo man in der Unorganischen wie in der Organischen Natur sich alles Forschens nach wirkenden Ursachen, durch Angabe der End-Ursachen überhob und sodann zur Bewunderung der Weisheit Gottes übergieng. Seitdem ist man aber oft zu weit gegangen im Verbannen der End-Ursachen aus der Naturkunde. Aus der Betrachtung der Unorganischen Natur (deren Teleologie ich sogleich kritisiren werde) müssen sie freilich wegbleiben. Aber bei Betrachtung der Organischen Natur sind die Zwecke allerdings ein sichrer Leitfaden, zum Erkennen der inner[n] Funktionen des Organismus und lassen dabei Raum für die Erklärung wie denn die Natur durch wirkende eigentliche Ursachen ihre Zwecke erreicht. Kein Theil eines Thiers kann ohne Zweck zum Bestande des Ganzen seyn: eben weil das Ganze die Erscheinung eines untheilbaren Willensakts ist. Die Ueberzeugung hievon ist so natürlich und sicher, daß z. B. obgleich man den Zweck der Milz noch nicht recht kennt; man dennoch nicht aufhört danach zu forschen, in der festen Gewißheit, sie müsse einen Zweck haben. — Weil ein Willensakt, der außer der Zeit liegend, untheilbar und mit sich übereinstimmend seyn muß, es ist, dessen Erscheinung jedes Thier ist; so ist eben jeder Organismus so überaus zweckmäßig, vollendet, als wäre er ein Werk der höchsten Erkenntniß, während er das Werk des Willens ist, der aller Erkenntniß vorhergängig, sie selbst mit allen ihren Objekten erst möglich macht. Maschinen durch Menschen, d. h. durch Erkenntniß ersonnen, haben immer einige Fehler oder Mängel, oder Nachtheile, werden auch allmälig besser eingerichtet: hingegen die Werke der organischen Natur sind ohne Makel, höchst vollkommen und stets unverbesserlich. Jede Aenderung die man vorschlagen könnte, würde unfehlbar eine Verschlechterung seyn, ja das Ganze verderben und zerstören. Darum bessert die Natur

auch nicht an ihren Formen, sondern behält unwandelbar dieselben Formen bei. Diese unverbesserliche Vollkommenheit, d. h. eben Zweckmäßigkeit haben ihre Werke, weil in ihnen ein einziger Willensakt sich unmittelbar ausspricht und seiner Erscheinung die Konsequenz und innre Harmonie aufdrückt, die eben das Abbild seiner Einheit, Einfachheit, Untheilbarkeit ist. Weil also höchste Zweckmäßigkeit der wesentliche Karakter aller organischen Produkte der Natur ist und seyn muß, wie wir jetzt apriori einsehn; so muß der Begriff des Zwecks (End-Ursache) allerdings der beste Leitfaden seyn, zum Verständniß des Baues und Getriebes jedes Organismus. Vergleichende Anatomie ist deswegen ein so großes Hülfsmittel zur Physiologie, weil sie uns zeigt wie, bei verschied[enen] Thieren, die Natur dieselben Hauptzwecke (Respiration, Blutumlauf, Verdauung, Generation, Sensation, Lokomotivität u. s. f.) unter verschiednen Umständen auf ganz verschiednen Wegen realisirte, und doch immer das Wesentliche erreichte: da sehn wir denn deutlich worin das Wesentliche, und worin der eigentliche Zweck jedes Organs besteht: d. h. lernen die wahren Funktionen der Organe kennen; und diese eben sind das Problem der Physiologie.

[196] Aeußere Zweckmäßigkeit.

Die zweite Art der Zweckmäßigkeit war die äußere. Diese zeigt sich nicht in der inner[n] Oekonomie der Organismen, sondern darin daß jeder Organismus viel Unterstützung und Hülfe von Außen erhält; sowohl von der unorganischen Natur als auch von ande[rn] Organismen. So z. B. ist ein genau angemessenes Verhältniß zwischen der Schwere jedes Thiers, die es an den Erdboden befestigt, und seiner Muskelkraft, vermöge deren es die Schwere überwältigt um sich von seinem Ort zu bewegen: ohne dies Verhältniß wären die Thiere unbeweglich. So z. B. ist die Luft, mit dieser bestimmten Mischung ihrer zwei Theile, ein ganz nothwendiges Hülfsmittel alles thierischen Lebens, und es sind Quellen in der Natur die, bei dem steten Verbrauch, beide Bestandtheile genau in dem Verhältniß (21, 79)

stets wiederherstellen; eben so die Wärme innerhalb engbestimmter Gränzen; eine kleine Aenderung in beiden, und die jetzt vorhand[ne] Thierwelt könnte nicht leben.*) Was wären alle Augen, ohne das Licht? — ja es ist ein bestimmtes Verhältniß zwischen der Intensität des Lichts und der Reizbarkeit jeder Retina: wäre diese reizbarer, so könnte sie vor Blendung nicht sehn; wäre sie stumpfer, so wäre ihr die Welt finster: — aber noch bewundrungswürdiger ist, daß das Auge ein zusammengesetzter optischer Apparat ist, berechnet auf den Grad der Brechbarkeit des Lichts, oder dieser auf jenen. (Illustr.) — Die Vertheilung der Wärme, der Wechsel des Tages und der Nacht und der Jahrszeiten, das alles hängt ab von einem ganz äuß[ern] und fernen Umstande, der Rotation und der Schiefe der Ekliptik in diesem bestimmten Winkel von c[a] 24°. Sodann ist die Pflanzenwelt die allgemeine Bedingung der thierischen, ist die Basis ihrer Nahrung: was wären wir ohne die Getreidearten und ohne Weid[en] für das Vieh? Jedes Thier findet in seiner Nähe die Pflanzen die ihm angemessen sind: die meisten Thiere leben von ande[rn] Thieren und finden diese in ihrer Nähe, sind auch mit Mitteln sie zu erhaschen oder zu bezwingen ausgestattet. Andrerseits ist jedes Thier irgendwie auch geschützt gegen sein[e] natürlichen Verfolger, sei es durch Waffen, Panzer, durch Schnelligkeit; Hauer[66]), Elephantenzähne, Hörner; Panzer des Armadills, es rollt sich zusammen, die Schienen treten auseinander; Schildkröte; Stachelschwein, Igel: — Schnelle Füße; — Farbe seines Aufenthalts; Sepia-Tinte; Laubfrösche: Flöhe springen! Auch gehört zur äuße[rn] Zweckmäßigkeit die Vertheilung des festen Landes und des Meeres, der Ströme und Quellen. Ganz sonderbare Fälle sind das Treibholz in den Polarländern**); das Nordlicht daselbst: das

*) [Daneben am Rand:] Die Landthiere haben Lungen für die reine Luft; die Fische Kiemen für die im Wasser enthaltne.

**) Das Treibholz welches an den Küsten von Irrland, Schottland, Norwegen, Island, Grönland, Nowa-Zembla, Spitzbergen jährlich ankommt, sind Stämme welche die großen Flüsse Nordamerikas aus den Urwäldern ins Meer führen, und sodann die Tropischen Meeresströmungen, die erstlich von Ostindien bis Mexiko gehn (Ostindische Früchte dort antreiben) und sodann vom Mexikanischen Golf sich nach Norden bewegen als ein durch besondre Bewegung und größre Wärme deutlich kennt-

Rennthier, der Seehund. Die Mäßigkeit der Hitze am Aequator durch stets kurze Tage, und große Wassermass[en]: dann daß in Ländern, wo es fast gar nicht regnet, die Flüsse jährlich übertreten und das Land befruchten, das sonst durch äußerste Dürre völlig unfruchtbar wäre; der Nil; der Euphrat. Man geht aber leicht zu weit im Aufsuchen solcher äußer[en] Teleologi[en]: die Appeninen als Vorrath der Eishändler in Italien. Voltaire sagt daher: „die Nase sei äußerst zweckmäßig placirt um die Brille darauf zu setzen."

Diese ganze äußere Zweckmäßigkeit findet im Allgemeinen ihre Erklärung ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens ist, die Idee ist, welche sich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen: daher denn jene Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller seiner Erscheinungen mit einander zeigen muß. (Beiläufig[67]): aus dieser Einheit des innern Wesens der ganzen Natur, also daraus, daß Ein Wille es ist, der in allen ihren so verschiednen Gestalten sich objektivirt, müssen wir uns auch dies faßlich machen, wie es kommt, daß jedes Thier, sobald es geboren ist, seine Umgebung sogleich völlig versteht, nicht verlegen und dumm dasteht in einer ihm fremden Welt, sondern eintritt wie in sein eignes Wohnhaus und sogleich weiß wo es hingehört und was es zu thun hat, auch wenn es keine Anleitung von Eltern erhält. Z. B. die kleinen Krokodille, auch Schildkröten, werden aus dem Ei von der Sonne ausgebrütet: sogleich gehn sie hinab ins Wasser, dort ihre Nahrung zu suchen; es fällt ihnen gar nicht ein sich umgekehrt zum festen Lande zu wenden, um zu sehn ob sie dort Befriedigung ihrer Bedürfnisse fänden. — Aus einer Larve, die als Wurm im Wasser lebt, geht durch Metamorphose ein geflügeltes Insekt hervor: sogleich weiß es welches Element und Lebensart seinem neuen Zustande angemessen ist: sobald es die letzte Haut abgeworfen hat, steht es nur einige Augenblicke still bis seine Glieder trocken und dadurch hart geworden sind:

licher Strom, diese bringen das Treibholz in besagte Länder. Aber woher das Treibholz an der Nordküste des Asiatischen Rußlands komme, ist ganz unbekannt.

dann erhebt es sich mit völliger Zuversicht in das nie versuchte Element der Luft. — Bei Annäherung des Winters wissen die Zugvögel, wo die Länder liegen, darin allein sie jetzt leben können. Hingegen die Frösche, Kröten, Schildkröten, Würmer, Raupen, Murmelthiere, wissen daß sie sich jetzt in die Erde zu graben haben, um dort den Winter zu verschlafen.) Jedoch wollen wir diese Einsicht zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir etwas näher eingehn auf die Erscheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und die Uebereinstimmung der verschiedenen Theile der Natur zu einander: diese Erörterung wird auch auf die vorhergegang[ne] Licht zurückwerfen. Wir müssen uns den Weg zu ihr durch eine Analogie bahnen.

Da, wie wir wissen, der Karakter jedes einzelnen Menschen ein individueller ist, und nicht [197] ganz in dem der Species begriffen; so kann er als eine eigne Idee angesehn werden, die einem eigenthümlichen ursprünglichen Objektivationsakt des Willens entspricht. Dieser Akt wäre sein intelligibler Karakter; die Erscheinung desselben der empirische. — Dieser empirische Karakter ist ganz und gar bestimmt durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist. Der empirische Karakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern und kann nicht anders ausfallen als dieser es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufs; nicht auf das Unwesentliche desselben. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Karakter sich zeigt. Diese werden von äußern Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Karakter seiner Natur gemäß reagirt; da nun diese sehr verschieden seyn können; so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Karakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenn gleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt. So z. B. ist die empirische Beschaffenheit oder der relative Werth der Objekte, die Motive werden, unwesentlich: es ist unwesentlich, ob

man um Nüsse oder um Kronen spielt: aber ob man bei solchem Spiel betrügt oder ehrlich zu Werke geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibelen Karakter, jenes durch den äußern Einfluß bestimmt. So verschieden gestaltet nun aber auch solcher äußerer Einfluß seyn kann; so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Karakter den intelligibelen genau objektiviren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. —

Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im Wesentlichen durch den Karakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt in denen er sich objektivirt, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand: dabei aber ist, wie wir bald deutlicher sehn werden, alle Zeitbestimmung auszulassen, da die Idee außer der Zeit liegt. Wenn Sie dieses fassen, so werden Sie sich denken können wie jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen mußte, [198] eben so aber diese wieder auch jener, wenn gleich solche in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmel[s]strich, jedes Thier seinem Element und der Beute die seine Nahrung werden soll: Klauen, Zähne, — ist auch einigermaaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger; angemessen ist das Auge dem Licht, die Lunge und das Blut der Luft; Kiemen, Flossen, Schwanz und Schwimmblase dem Wasser; die hohlen Knochen der Vögel dem Schweben in der Luft; das Auge des Seehunds dem Wechsel seines Mediums; und so bis auf die speciellsten und erstaunlichsten Zweckmäßigkeiten herab. Nun aber muß bei Betrachtung dieses Anpassens der Ideen, d. i. der ursprünglichen Formen zu einander, abstrahirt werden von allen Zeitverhältnissen: denn diese gehn nur die Erscheinung an, die Individuen, nicht die Idee selbst. Und

vom Anpassen der Ideen zu einander ist hier die Rede: steh[n] die im gehörigen Verhältniß, so bleiben es auch die Individuen immer, in welcher Zeitfolge sie auch eintreten. Die Idee liegt außer der Zeit. Demnach ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht bloß anzunehmen, daß jede Species sich zu den vorgefundenen Umständen bequemte; sondern daß auch diese Umstände selbst, obwohl sie in der Zeit vorhergehn, doch Rücksicht nehmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und selbe Wille der sich in der ganzen Welt objektivirt: er selbst kennt keine Zeit: denn diese, als Gestalt des Satzes vom Grund, gehört nicht ihm an, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen; sondern gehört nur der Art und Weise an wie die Ideen von den selbst zeitlichen und vergänglichen Individuen erkannt werden; d. h. gehört der Erscheinung der Ideen an. Daher also ist bei unsrer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich an die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und diejenigen Ideen, deren Erscheinungen, nach Bestimmung des Gesetzes der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erscheinung später eintritt, welche vielmehr grade die vollkommensten Objektivationen des Willens sind, denen sich die früheren eben so sehr anpassen mußten, als diese jenen. Also der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des festen Landes und des Meers, die Atmosphäre, das Licht, die Wärme, und alle ähnlichen Erscheinungen, welche in der Natur das sind, was in der Harmonie der Grundbaß, diese alle bequemten sich ahndungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. Eben so bequemte sich der Boden der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Thiere, diese der Ernährung andrer Thiere, ebensowohl als umgekehrt alle diese sich wieder jenen anpaßten. Alle Theile der Natur kommen sich entgegen, weil ein Wille es ist, der in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und allein adäquaten Objektität, den Ideen, ganz fremd ist. Wir können uns das Bequemen früherer Erscheinungen zu später[en] faßlicher machen, wenn wir betrachten, daß noch jetzt, wo die Geschlechter [199] sich

nur zu erhalten, nicht mehr zu entwickeln haben, hin und wieder eine solche sich auf das Zukünftige erstreckende, eigentlich von der Zeitfolge abstrahirende Vorsorge der Natur sichtbar ist, ein Sichbequemen dessen was schon da ist, nach dem was noch kommen soll. So baut der Vogel das Nest für die Jungen, welche er noch nicht kennt: der Bieber errichtet einen Bau, dessen Zweck ihm unbekannt ist; manche Käfer die unter der Erde überwintern, Biene, Hamster sammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Zugvögel zieh[n] ab, lange ehe der Winter kommt und während noch Nahrung genug für sie da ist; die Spinne, der Ameisenlöwe errichten, wie mit überlegter List, Fallen für den künftigen ihnen unbekannten Raub; die Insekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Einige Insekten tragen zu den gelegten Eiern das Futter hin, was den ausgekrochenen Jungen angemessen seyn wird. — Die männliche Blüthe der zweihäusigen (διοικος) Vallisnerie u. s. f.; — der Hirschschröter u. s. f. — Ueberhaupt also giebt uns der Instinkt der Thiere die beste Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Instinkt ein Handeln ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben; so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben. Denn bei der äußern, wie bei der innern Teleologie der Natur ist das, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsre Erkenntnißweise in Zeit und Raum auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden Willens.*)

Inzwischen kann das aus dieser Einheit entspringende wechselseitige Sichanpassen und Bequemen der Erscheinungen dennoch nicht den oben dargestellten, im allgemeinen Kampf der Natur erscheinenden innern Widerstreit tilgen, der dem Willen wesentlich ist. Denn[68]) das Anpassen ist nur zwischen den Ideen, nicht den Individuen: wie es daher auch außer der Zeit zu denken. Nämlich vermöge jener Harmonie und A[c]komodation bestehn im Organischen die Gattungen und im Unorganischen die allgemeinen Kräfte der Natur neben einander, ja unterstützen sich wechselseitig; eben[69]) das was den Bestand aller Gattungen

*) [Dazu wohl nachträglich:] (Foliant p 22.) [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

ſichert, iſt der Weg zur Vertilgung vieler Individuen: denn eine Gattung verzehrt die andre. Aber dagegen zeigt ſich der innre Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens, im unaufhörlichen Vertilgungskrieg der Individuen jener Gattungen und im beſtändigen Ringen der einzelnen Erſcheinungen jener Naturkräfte mit einander, wie früher ausgeführt.*) [200] Der Tummelplaz und der Gegenſtand dieſes Kampfes iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig ſich zu entreißen ſtreben, ſodann Raum und Zeit, deren Vereinigung in der Kauſalität ja eigentlich die Materie iſt.

Cap. 15. Schlußerläuterungen.

Ich bin jetzt eigentlich mit dem zweiten Haupttheil meines Vortrags zu Ende. Ich[70]) habe Ihnen dargelegt, was ich glaube über das innere Weſen der Dinge, über das, was jenſeit der Natur liegt, behaupten zu können. Das eben iſt Metaphyſik. Die Meinungen der Zeit ſind freilich andre. Was vor Kant Metaphyſik war, beſchrieb ich Ihnen am Anfang: Kant ſelbſt erklärte alle Metaphyſik, in dem Sinne, daß ſie Erkenntniß des Weſens an ſich ſei, deſſen Erſcheinung die Natur iſt, alſo über die Natur und die Erfahrung hinausgeht, für unmöglich. Danach ſind nun die Meinungen der heutigen Philoſophen zweierlei: die einen laſſen Kants Unmöglichkeit einer Metaphyſik gelten, ſofern ſie Sache der Erkenntniß iſt: bauen aber dagegen eine auf die Baſis des Glaubens, des Ahndens, des Fühlens, welche Metaphyſik denn ſo ziemlich die iſt, welche vor Kant herrſchte, nur anders ausgedrückt. Die andern folgen den Fußſtapfen Schellings, behaupten nämlich eine Art von ſechſtem Sinn zu haben, eine Anſchauung des Abſolutums und ſchau[en] damit lange Hiſtorien an, die das Daſein der Welt enträthſeln ſollen; aber Jeder hat ſeine eig[ne]: und Schelling hat die ſein[e] drei Mal von Grund aus geändert. Ernſtlich geſagt läuft das auf

*) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant p 22. [Siehe Bd. VII u. VIII unſr. Ausg.]

Imponiren den Schwachen und Wind hinaus. Ich bin meinen eig[nen] Weg gegangen. Möge es mir gelungen seyn, Ihnen deutlich und gewiß zu machen, wie diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach durch und durch eben das ist, was wir in uns als Willen kennen, und zugleich durch und durch Vorstellung ist; daß diese Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ ist; dieser Form waren wieder andre untergeordnet deren gemeinsamer Ausdruck der Satz vom Grund: und nachdem wir fragten, was nach Aufhebung aller dieser Formen noch übrig bleibt, so ergab sich daß dieses als ein von der Vorstellung toto genere verschiedenes nichts anderes ist, als Wille, der sonach das eigentliche Ding an sich ist. Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innre Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche in sofern ihr Daseyn bloß hat in Bezug auf sein Bewußtseyn als den Träger desselben. Jeder ist also, in diesem doppelten Betracht, die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie*) also ist, wie Jeder selbst, durch und durch Wille und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig.

Die Philosophie des Thales betrachtete den Makrokosmos, die des Socrates den Mikrokosmos: beide fallen in der unsrigen zusammen da das Objekt beider sich als dasselbe aufweist.

Aber Sie werden alles Bisherige mit noch mehr Deutlichkeit und Sicherheit einseh[n], wenn wir die ästhetischen und ethischen Betrachtungen hinzugefügt haben werden; durch welche hoffentlich auch manche Frage ihre Antwort erhalten wird, die durch das Bisherige deutlich oder undeutlich in Ihnen ist angeregt worden.

Nur *eine* solche Frage will ich gleich jetzt erörtern, da sie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, so lange man die bisherige Darstellung noch nicht ganz gefaßt hat; daher diese Erörterung noch eine Erläuterung des Ganzen unsrer Darstellung

*) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant, p 36. — [Siehe Bd. VII und VIII unsr. Ausg.]

iſt. — Es könnte alſo etwa folgende Frage von Ihnen aufgeworfen werden: Jeder Wille iſt Wille nach etwas, hat ein Objekt, ein Ziel ſeines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach ſtrebt jener Wille, der uns als das Weſen an ſich der Welt dargeſtellt wird?

So kann man nur fragen, ſo lange man noch nicht das Ding an ſich deutlich getrennt hat von der Erſcheinung. Auf die Erſcheinung allein, nicht auf das Ding an ſich erſtreckt ſich der Satz vom Grund, auf welchem alles Warum, Wozu, Woher beruht und deſſen Geſtaltung auch das Geſetz der Motivation iſt. Ueberall läßt ſich nur von Erſcheinungen als ſolchen, [201] von einzelnen Dingen ein Grund angeben, nie vom Willen ſelbſt, noch von einer Idee, welches ſeine adäquate Objektität iſt. So iſt von jeder einzelnen Bewegung oder überhaupt Veränderung in der Natur eine Urſache zu ſuchen, d. h. ein Zuſtand, der ſie nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft ſelbſt, die ſich in jener Erſcheinung und in unzähligen ihr gleichen offenbart. ([71]) Es iſt daher Unbeſonnenheit, ja Unverſtand, wenn in Schellings Schriften bisweilen gefragt wird: Was iſt die Urſ[ache] der Schwere, der Elektricität? Nur etwa, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, oder Elektricität nicht urſprüngliche eigenthümliche Naturkräfte wären, ſondern nur Erſcheinungsweiſen einer allgemeinern, ſchon bekannte[n] Naturkraft, da ließe ſich fragen nach der Urſache welche macht, daß dieſe Naturkraft hier die Erſcheinung der Schwere, der Elektricität hervorbringe. Das alles iſt ſchon gezeigt worden.) Eben ſo nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (das ſelbſt nur Erſcheinung des Willens als Dings an ſich iſt) nothwendig ein Motiv, ohne welches es nie zu jenem Akt käme. Aber wie die Urſache bloß beſtimmt, daß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, an dieſer Materie eine Aeußerung dieſer oder jener Naturkraft eintreten muß: ſo beſtimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Weſens zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Weſen überhaupt will und auf dieſe Weiſe will: dies iſt Aeußerung ſeines intelligibeln Karakters, der als der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, grundlos iſt, da er außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegt. Daher hat

auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Thun allezeit Rechenschaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daseyn will; so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen: und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtsein aus, daß er überhaupt nichts als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der näheren Bestimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abwesenheit alles Ziels, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Ich deutete hierauf schon oben hin, bei Erwähnung der Centrifugalkraft. Auch offenbart es sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere: hier liegt es vor Augen wie sie beständig strebt, bei völliger Unmöglichkeit eines letzten Ziels. Ihrem Streben, oder Willen gemäß würde alle Materie des Weltalls sich in einen Klumpen vereinigen: aber auch dann würde noch immer in diesem Klumpen [202] die Schwere unaufhörlich zum Mittelpunkt streben und fortwährend kämpfen mit der Undurchdringlichkeit, die nun sich als Starrheit oder Elasticität zeigen mag. Das Streben der Materie kann stets nur gehemmt werden, nimmermehr erfüllt, befriedigt. So aber grade verhält es sich mit allem Streben aller Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim, durch Stamm und Blatt, zu Blüthe und Frucht: diese aber ist wieder nur der Anfang eines neuen Keimes, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so gehts durch unendliche Zeit. — Ganz eben so ist der Lebenslauf des Thiers: der Gipfel desselben ist die Zeugung, nach dessen Erreichung sinkt das Leben des Individuums schneller oder langsamer: aber ein neues ist da, welches der Natur die Erhaltung der Gattung verbürgt und dieselbe Erscheinung wiederholt. Als die bloße Erscheinung dieses Dranges und Wechsels ist sogar die stete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzusehn: sie ist nicht Ersatz des Verbrauchten: die mögliche Abnutzung beträgt

nicht ſoviel als der beſtändige Zufluß durch Ernährung: ſondern e[s] iſt die Erſcheinung des ewigen Werdens, endloſen Fluſſes, der zur Offenbarung des Weſens des Willens gehört. — Endlich zeigt daſſelbe ſich auf der höchſten Stufe der Objektivation des Willens, nämlich in den menſchlichen Beſtrebungen und Wünſchen, welche ihre Erfüllung uns immer als letztes Ziel des Wollens vorgaukeln: ſobald ſie aber erreicht ſind, ſehn ſie ſich nicht mehr ähnlich, werden dann immer bald vergeſſen, antiquirt und eigentlich immer als verſchwundene Täuſchungen bei Seite gelegt, wenn wir es uns auch nicht eingeſtehn. Es iſt dann immer noch glücklich genug, wenn uns nur noch etwas zu wünſchen und zu ſtreben übrig bleibt, damit das Spiel des ſteten Uebergangs vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch unterhalten werde: deſſen raſcher Gang heißt Glück; der langſame Leiden: aber ſtockt er ganz, ſo entſteht die furchtbare, lebenerſtarrende Langeweile, mattes Sehnen, ohne beſtimmtes Objekt, ertödtender languor.

Dieſem allen zufolge weiß der Wille, da wo ihn Erkenntniß begleitet, beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; aber nie was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck, das geſammte Wollen keinen: es iſt damit alſo grade ſo, wie jede einzelne Naturerſcheinung zu ihrem Eintritt an dieſem Ort, zu dieſer Zeit durch eine Urſache beſtimmt wird, nicht aber die in ihr ſich manifeſtirende Kraft überhaupt eine Urſache hat; da ſolche Erſcheinungsſtufe des Ding[e]ansich, des grundloſen Willens iſt.

Die einzige Selbſterkenntniß des Willens im Ganzen aber iſt die Vorſtellung im Ganzen, alſo die geſammte anſchauliche Welt. Sie iſt ſeine Objektität, ſeine Offenbarung, ſein Spiegel. In dieſer Eigenſchaft werden wir ſie jetzt von neuem betrachten und werden finden daß dieſe Betrachtungsweiſe dieſelbe iſt, von der die Kunſt ausgeht.

Sie[72]) ſehn alſo hier, wie die Frage wozu? vom Willen als Ding an ſich nicht gilt: alſo der Satz vom Grund als Geſetz der Motivation hier keine Anwendung findet. — Am Schluß unſrer ganzen Betrachtung werden wir ſehn, daß eben ſo die Frage Woher? hier keine Bedeutung und Anwendung haben kann; alſo der Satz vom Grund als Geſetz der Kauſalität.

Dritter Theil.

Metaphysik des Schönen.

[203]

Dritter Theil.

Metaphysik des Schönen.

Cap. 1. Ueber den Begriff der Metaphysik des Schönen.

Mit einem allgemein verständlichen Namen Metaphysik[1]) des Schönen: — eigentlich die Lehre von der Vorstellung sofern sie nicht dem Satz vom Grund folgt, unabhängig von ihm ist: — d. h. die Lehre von der Auffassung der Ideen, die eben das Objekt der Kunst sind.

Was[1]) ich hier vortragen werde, ist nicht Aesthetik; sondern Metaphysik des Schönen, daher bitte ich nicht etwa die Regeln der Technik der einzelnen Künste zu erwarten. Hier so wenig als in der Logik oder nachher in der Ethik ist unsre Betrachtung gradezu auf das Praktische gerichtet, in Form von Anweisung zum Thun oder Ausüben; sondern wir philosophiren überall, d. h. verhalten uns rein theoretisch. Aesthetik[2]) verhält sich zur Metaphysik des Schönen, wie Physik zur Metaphysik der Natur. Aesthetik lehrt die Wege auf welchen die Wirkung des Schönen erreicht wird, giebt den Künsten Regeln, nach welchen sie das Schöne hervorbringen sollen. Metaphysik des Schönen aber untersucht das innre Wesen der Schönheit, sowohl in Hinsicht auf das Subjekt, welches die Empfindung des Schönen hat, als im Objekt, welches sie veranlaßt. Hier werden wir demnach untersuchen, was das Schöne an sich sei, d. h. was in uns vorgeht, wenn uns das Schöne rührt und erfreut; und da ferner dieses hervorzubringen die Wirkung ist, welche die Künste beabsichtigen; so werden wir untersuchen, welches das gemeinsame Ziel aller Künste, der Zweck der Kunst

überhaupt sei, und dann zuletzt auch wie jede einzelne Kunst auf einem ihr eigene[n] Wege zu jenem Ziel gelangt.

Diese ganze Betrachtung des Schönen aber, nehmen wir nicht müßig vor, nicht so ex nunc, weil es uns eben beifällt, daß es auch ein Schönes und Künste giebt; sondern diese Betrachtung ist ein nothwendiger Theil des Ganzen der Philosophie, ist ein Mittelglied zwischen der abgehandelten Metaphysik[3]) der Natur und der folgenden Metaphysik der Sitten: sie wird jene viel heller beleuchten und diese sehr vorbereiten. Wir betrachten nämlich das Schöne als eine Erkenntniß in uns, eine ganz besondere Erkenntnißart und fragen uns welche Aufschlüsse diese uns über das Ganze unsrer Weltbetrachtung ertheilt.

Nämlich der Genuß des Schönen ist von allen übrigen Genüssen augenscheinlich sehr weit verschieden, ja gleichsam nur metaphorisch oder tropisch ein Genuß zu nennen.

Alle ande[rn] Genüsse, worin sie auch bestehn, haben das Gemeinsame, daß sie Befriedigungen des Willens des Individuums sind, also in direkter Beziehung zum Willen stehn. Daher kann man sie auch denken durch den Begriff des Angenehmen: im engsten Sinn gilt dieses nur da wo die Sinne, der Leib, unmittelbar des Genusses theilhaft sind: wo der Genuß mehr in der Voraussehung der unmittelbaren Genüsse liegt, denken wir ihn durch d[ie] Begriff[e] des Nützlichen: wie wenn man sich freut über Geschenke des Glücks im Großen, zugefallnen Reichthum, verschwundn[e] Gefahr, Besiegung seiner Feinde, angeknüpfte Verhältnisse, von den[en] Vortheil zu erwarten, Vortheil überhaupt u. s. w. Ueberall aber entspringt hier die Freude doch zuletzt daraus daß der Wille befriedigt wird.

Die Freude am Schönen aber ist offenbar ganz andrer Art: sie liegt stets in der bloßen Erkenntniß, ganz allein und rein; ohne daß die Objekte dieser Erkenntniß einen Bezug auf unsre persönlichen Zwecke, d. h. auf unse[rn] Willen hätten: also ohne daß unser Wohlgefallen mit unserm persönlichen Interesse verknüpft sei: also die Freude über das Schöne ist völlig uninteressirt. Daher auch kommt es, daß hier alles Individuelle aufhört und das Schöne objektiv Schön ist, d. h. für Jedermann; während das Angenehme oder Nützliche subjektiver, d. h. individuell-subjekti[v]er Natur sind: dem Einen ist diese

Speise, Farbe, Geruch, Person des ander[n] Geschlechts, *angenehm*: dem Andern jene andre: und da ist nicht zu streiten. Chaq'un a son goût. Eben so ist dem Einen Dieses *nützlich*, dem Andern Jenes: die Zwecke sind individuell-subjektiv. Was dem Einen großen Nutzen bringt, das bringt dem Andern großen Schaden. [204] Aber weil die Freude am Schönen eine Sache der bloßen *Erkenntniß* als solcher ist; so[4]) ist das Schöne, wie alle Erkenntniß etwas *objektives*, etwas nicht in Bezug auf ein *Individuum*, sondern in Bezug auf *das Subjekt* überhaupt, also für die *Erkenntniß* als solche bestehendes, gleichviel welchem Individuum diese Erkenntniß angehört: darum nun eben weil das Schöne etwas Objektives d. h. für das Subjekt überhaupt vorhandenes ist, weil es Sache der Erkenntniß als solcher ist und in Allen, der Form nach, wenn auch nicht dem Grade nach, dieselbe ist; so verlangen wir, daß das von uns als Schön Erkannte, auch von Jedem dafür erkannt werde, oder wir sprechen ihm die Empfänglichkeit für das Schöne überhaupt als eine Fähigkeit der Erkenntniß ab, mit Herabsetzung: wir[5]) sprechen ihm in gewissem Grade das Subjektseyn überhaupt, d. h. das Erkennen überhaupt ab. Statt daß wir zugeben, daß dem Einen dieses, dem Ander[n] jenes *angenehm* oder *nützlich* sei, weil[6]) dies Sache der Individualität ist, d. h. des individuellen Wollens. Nun ist aber dennoch das Schöne nicht in dem Sinn objektiv, daß es sich, wie jede empirisch erkennbare Eigenschaft, den Sinnen oder dem Verstande unmittelbar und unleugbar nachweisen lasse. Es ist also zwar objektiv, aber nur unter Voraussetzung einer gewissen eigenthümlichen Erkenntnißweise oder auch Erkenntnißgrades im Subjekt, wie uns dies weiterhin deutlich werden wird.

Auf jeden Fall also ist die Freude am Schönen eine Sache der bloßen *Erkenntniß*. Darum werden wir sie eben als *Erkenntniß* betrachten und fragen, was es eigentlich sei, das wir erkennen, wenn die Betrachtung irgend eines Objekts uns auf jene besondre Weise erfreut und festhält, die wir dadurch ausdrücken, daß wir es *schön* nennen: und auch was dabei in uns vorgeht.

Und weil sich nun zuletzt ergeben wird, daß die ästhetische Anschauungsweise, oder diejenige Erkenntniß welche nicht durch Lehren und Worte sondern allein durch Kunstwerke mitgetheilt

werden und nicht in abstracto sondern bloß anschaulich aufgefaßt werden kann, die tiefste und wahrste Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt ist; so werden wir um uns dieses philos[ophisch] deutlich zu machen, etwas weit ausholen müssen, werden ehe wir auf die Betrachtung der einzelnen Künste kommen, sehr gründlich die ästhetische Erkenntniß, oder das Schöne im Allgemeinen untersuchen müssen: und um dieses thun zu können, werde ich vorher noch manche Betrachtungen vornehmen müssen, die zwar mit dem früher Vorgetrag[nen] in Verbindung stehn, deren Zweck aber in Beziehung auf die folgende Untersuchung des Schönen Ihnen nicht [i]ehr deutlich werden kann, als bis die Metaphysik[7]) des Schönen vollendet ist. Ich bitte also mir eine Zeit lang in mancherlei Betrachtungen zu folgen, deren Verbindung unter einander Sie eben so wenig als das gemeinschaftliche Ziel dahin sie führen, zum Voraus sogleich absehn können. Diese Betrachtungen sind eben die Propädeutik zur später folgenden gründlichen Erörterung derjenigen Erkenntniß deren Auffassung das Schöne ist, und deren Mittheilung der Zweck der Kunst. Da die überwiegende Fähigkeit zu dieser Erkenntniß das Genie ist; so werden wir auch das Wesen des Genies ausführlich untersuchen, zumal da eben diese Untersuchung das größte Licht zurückwirft auf die ästhetische Auffassung überhaupt.*)

---

[205] Cap. 2. Ueber die Ideen.

Wir betrachteten zuerst die Welt als bloße Vorstellung, Objekt des Subjekts; sodann ergänzten wir diese Betrachtung

*) [Hier folgte ursprünglich, später mit Tinte wieder durchgestrichen:] (Und bei dieser Untersuchung des Genies, wird wegen einer allezeit erkannten Aehnlichkeit in der Individualität genialer Menschen mit dem Wahnsinn; grade hier die Erörterung des Wahnsinns ihre unerwartete und paradoxe Stelle finden.) [Sie war auch ursprünglich für diesen III. Teil der Vorlesung geschrieben, hat dann aber ihren Platz im I. Teil erhalten, auf Bg. 59A, in unsrer Ausgabe Bd. IX S. 372 ff.]

durch Erkenntniß der andern Seite der Welt, welche wir fanden im Willen; dieser ergab sich als das was die Welt noch außer der Vorstellung ist, als das Ding an sich. Demgemäß nannten wir die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen die Objektität des Willens. Endlich hatte die Objektivation des Willens, d. h. sein Eingeh[n] in die Objektität, viele, wiewohl bestimmte Stufen, auf welchen mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung das Wesen des Willens in die Vorstellung tritt, d. h. sich als Objekt darstellt. Ich erinnerte daß diese Stufen grade das sind, was Platons Ideen: Platons Ideen nämlich sind die unveränderlichen, nie gewordnen und unvergänglichen Formen, aller entstehenden, veränderlichen und vergehenden Dinge: das aber eben sind unsre Stufen der Objektivation des Willens, nämlich alle bestimmten Species im Organischen und Unorganischen, die ursprünglichen nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen Körper, auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte. — Was uns in dieser Abtheilung beschäftigen wird, sind eigentlich diese Ideen.

Alle die Ideen stellen sich nun in unzähligen Individuen und einzelnen Erscheinungen dar: zu diesen verhalten sie sich als Vorbilder zu den Nachbildern. — Die Vielheit solcher Individuen entsteht allein durch das principium individuationis — Zeit und Raum; das Entstehn und Vergehn derselben ist vorstellbar allein durch Kausalität: — alle diese sind Gestaltungen des Satzes vom Grund: — dieser eben ist das letzte Princip aller Endlichkeit und Individuation: er aber auch ist die allgemeine Form der Vorstellung, wie solche in die Erkenntniß des Individuums fällt. — Die Idee hingegen geht in dieses Princip nicht ein: daher kommt ihr weder Vielheit noch Wechsel zu. — Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind, und unaufhaltsam werden und vergehn, bleibt die Idee unverändert als die eine und selbe stehn und der Satz vom Grund hat für sie keine Bedeutung. — Andrerseits aber wissen wir daß der Satz vom Grund der allgemeine Ausdruck ist aller der Formen an welche die Erkenntniß des Subjekts, sofern es Individuum ist, gebunden ist. Daher liegt die Idee als solche ganz außerhalb der Erkenntniß-

sphäre des Individuums, und ist nicht Objekt der Erfahrung. — Sollte dennoch die Idee irgendwie Objekt der Erkenntniß werden, und vom Subjekt erkannt werden; so könnte dies nur geschehn unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt: auch würde die Idee nicht im Zusammenhang der Erfahrung sich darstellen.

Die Erkenntniß der I[dee] ist eigentlich unser ganzes Thema im 3ten Theil.

Platons und Kants Lehren verglichen.

Dieserhalb nun muß ich zuvörderst eine Erörterung der Platonischen Idee vornehmen, und eben um diese berühmte, dunkle Lehre des Platon aufzuklären, will ich zeigen, wie eigentlich die Kantische Philosophie der beste Kommentar dazu ist.

[206] Platon und Kant waren die zwei größten Philosophen des Occidents. In der Philosophie eines jeden ist ein hauptsäch[liches] großes Paradoxon. Bei Kant das Ding an sich: bei Platon die Idee. Kant hat leider sein Dingansich auf eine falsche Art eingeführt und dargestellt, so daß es ein Stein des Anstoßes und die völlig schwache Seite seiner Philosophie ward, gegen welche die Skepsis sogleich siegreich[e] Angriffe machte. Wir aber haben nicht auf seinem Wege, sondern auf einem ganz andern, als das Ding an sich, als das unabhängig von aller Vorstellung Seiende, den Willen erkannt, in der angegeb[enen] Erweiterung und Bestimmung dieses Begriffs. —

Platons Ideen wurden von jeher als das dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Philosophie erkannt, waren, in der langen Reihe von Jahrhunderten von ihm auf uns der Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes, der Verehrung, so vieler verschieden gesinnter Köpfe.

Hauptstellen[8]):

Philebus, p 216—19; 305—312.

De Rep[ublica]: Vol. VII p 57—67. — p 114—136. — [p] 152—167. p 284—89.

Parmenid. p 80—90.

Timaeos: p 301, 302. — p 341—349.
Epist. 7ma: p 129—136.
Sophista: p 259—275.
Phaedo: [p] 148—152. p 168—175. p 178—182. p 188—191. p 226—238.
Politicus: p 63, 64.
Cratylus: p 345—47.
Phaedrus: [p] 322, 323.
Theaetet. [p] 143.
Sympos. [p] 237—249.

Cic[ero]: Orator: c 2. —
Plutarch: physicor. decreta I, c. 10.
Galenus, hist. philosophiae c 6.
Alcinoi Isagoge in Platonis dogmata c. 9.
Aristot[eles]: Metaph. I, 6.
Stobaeus, ed. Heeren: p 12, p 712, p 714, 724.
Plotin: Enneades V, 5.

Bruckeri hist. doctrinae de Ideis.

Platons Ideenlehre läuft darauf hinaus, daß alle individuelle, vergängliche Dinge, Objekte der Erfahrung, kein wahres Seyn haben, sondern nur ein stetes Werden, und Vergehn: daher sowohl nicht seyend als seyend: daher von ihnen keine wahre Erkenntniß möglich ist; indem diese nur vom Unveränderlichen seyn kann: — sondern nur ein Wähnen und Meinen: sie sind das *αει γιγνομενον μεν, και απολλυμενον, ουτως δε ουδεποτε ον.* — Wahrhaft seiend, *ουτως ον*, nie geworden, nie vergehend (*το ον μεν αει, γενεσιν δε ουκ εχον*), stets dieselben sind die ewigen Urbilder aller jener endlichen Dinge: die bleibenden Formen derselben, die Musterbilder, von denen jene die unvollkommnen Nachbilder sind: nur von diesen giebt es ächte und wahre Erkenntniß, weil sie nicht heute so, morgen anders; sondern stets dieselben sind. Diese sind *ιδεα, ειδος*; Gestalt, Anschaulichkeit. Das Wort *ιδεα* zuerst von Platon in der Philosophie und vielleicht überhaupt.

Nach dem was ich Ihnen im 2ten Theil vorgetragen werden Sie erkannt haben, daß diese Platonischen Ideen, eben

sind die bestimmten Stufen der Objektivation jenes das Ansich der Welt ausmachenden Willens. Nun sollen Sie einseh[n], wie Platon und Kant in der Hauptsache ganz übereinstimmen, das Wesentliche ihrer Weltansicht dasselbe ist. Denn ihre beiden dunkeln und paradoxen Hauptlehren treffen ganz zusammen, und sind sogar jede der beste Kommentar der andern, eben weil die ganz außerordentliche Verschiedenheit der Individualität Kants und Platons machte, daß sie auf die verschiedenste Weise dasselbe sagten; gleichsam auf zwei entgegengesetzten Wegen zum selben Ziel kamen.

Als das Ding ansich haben wir den Willen erkannt: als Idee aber die unmittelbare (d. h. noch nicht in Zeit und Raum eingegang[ne]) Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe. Sonach sind beide zwar nicht dasselbe, aber doch sehr nahe verwandt: bloß verschieden durch eine Bestimmung: nämlich die Idee ist der Wille sobald er Objekt geworden, aber noch nicht eingegangen ist in Raum und Zeit und Kausalität. [207] Raum, Zeit und Kausalität kommen der Idee so wenig zu als dem Willen. Aber ihr kommt schon das Objektseyn zu: ihm nicht. — Eigentlich also ist die Lehre Platons von den Ideen und ihrem ewigen, d. h. vom Werden und Vergehn unberührten Seyn, identisch mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, Zeit und Kausalität. Das sollen Sie jetzt deutlich seh[n]. Ich will Kant und Platon einmal jeden auf seine Weise reden lassen, und jeder wird dasselbe, aber auf höchst verschied[ne] Weise sagen.

Kants Lehre ist im Wesentlichen folgende: „Raum, Zeit, Kausalität sind nicht Bestimmungen des Dinges an sich; sondern gehören nur seiner Erscheinung an, indem sie nichts als bloße Formen unsrer Erkenntniß sind. Da nun aber alle Vielheit, und alles Entstehn und Vergehn eben nur möglich sind mittelst Zeit, Raum und Kausalität; so folgt, daß auch jene allein der Erscheinung, keineswegs dem Ding ansich anhängen. Weil nun aber unsre Erkenntniß durch jene Formen bedingt ist; so ist die gesammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erscheinung, nicht des Dinges an sich: daher können auch ihre Gesetze nicht auf das Ding an sich geltend gemacht werden. Selbst auf unser eigenes Ich erstreckt sich das Gesagte und wir erkennen es nur

als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich seyn mag." — Dieses ist, in der betrachteten wichtigen Rücksicht, der Sinn und Inhalt von Kants Lehre. —

Platon nun aber sagt etwa so: „Die Dinge dieser Welt, welche unsre Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: sie werden immer, sind aber nie: sie haben nur ein relatives Seyn; sind insgesammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daseyn eben sowohl ein Nichtseyn nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekt einer eigentlichen Erkenntniß, *επιστημη*: denn nur das was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann eine solche geben: sie hingegen sind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens, *δοξα μετ' αισθησεως αλογου*. So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finstern Höhle so festgebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts sähen, als beim Licht eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar von einander, ja jeder von sich selbst eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Succession jener Schattenbilder vorherzusagen. Was nun hingegen allein wahrhaft seiend, *οντως ον*, genannt werden kann, weil es immer ist, aber nie wird noch vergeht: das sind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es sind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes ist seinem Wesen nach nur eines, indem es das Urbild selbst ist, dessen Nachbilder oder Schatten alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch kein Entstehn und Vergehn und Veränderung zu: denn sie sind wahrhaft seiend, nie aber werdend, noch untergehend wie ihre hinschwindenden Nachbilder. (In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kausalität für sie keine Bedeutung und Gültigkeit haben und sie nicht in diesen sind.) [208] Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer solchen nur das seyn kann, was immer und in jedem Betracht

ist, also an sich ist und unveränderlich; nicht das was ist, aber auch wieder nicht ist, je nachdem man es ansieht." Das ist Platons Lehre. —

Sie sehn deutlich, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derselbe ist. Beide erklären die sichtbare Welt, die Welt der Erfahrung, für eine bloße Erscheinung die an sich nichtig ist, und nur durch das in ihr sich ausdrückende Bedeutung und geborgte Realität hat. Dieses ist also der Gegensatz jener Erscheinung: bei Kant ist es das Dingansich: bei Platon die Idee. Diesem allein sprechen beide wahrhaftes Seyn zu; sprechen ihm aber alle Formen der Erscheinung, auch die wesentlichsten und allgemeinsten gänzlich ab. Der Unterschied der Darstellung kommt daher, daß Kant dieses direkt thut, Platon indirekt. Nämlich Kant, um diese Formen der bloßen Erscheinung dem Ding an sich abzusprechen, faßt sie selbst unmittelbar in abstrakte Ausdrücke, Zeit, Raum, Kausalität, und sagt: diese gehören allein der Erscheinung an; in Bezug auf das Ding ansich, haben sie gar keine Bedeutung, sind nichts. — Platon ist nicht bis zu diesem obersten Ausdruck gelangt; sondern kann nur mittelbar jene Formen von den Ideen (dem Gegensaz der Erscheinung) leugnen: nämlich er thut dies dadurch, daß er das, was allein durch jene Formen möglich ist, von den Ideen verneint, nämlich die Vielheit des Gleichartigen, das Entstehn und Vergehn, Verändern.

Damit Ihnen das ganz klar und geläufig werde, will ich es an einem Beispiel erläutern. Denken Sie sich es stände ein Pferd vor uns, und es würde gefragt: was ist das? Platon würde sagen: „Dieses Thier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Daseyn, das ebensowohl ein Nichtseyn als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Pferd abbildet, das Pferd an sich selbst (*αυτος ὁ ἱππος*) welches von nichts abhängt, nicht durch ein andres geworden ist, sondern an und für sich ist (*κα[θ]' ἑαυτο, αει ὡς αυτως*), nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise (*αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον*). Sofern wir nun in diesem Pferd seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne alle Bedeutung, ob wir jezt dieses Pferd hier vor uns

haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande ist, endlich ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung, sich darbietet, ob es endlich dieses oder irgend ein andres Pferd ist: das alles ist nichtig und diese Unterschiede bedeuten bloß in der Erscheinung etwas: die Idee des Pferdes allein hat wahrhaftes Seyn und ist Gegenstand wirklicher Erkenntniß." — So Platon. Jetzt lassen wir Kant antworten:

„Dieses Pferd ist eine Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität; welche sämmtlich die in unserm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen apriori der möglichen Erfahrung sind, nicht Bestimmungen des Dinges an sich. Daher ist dieses Pferd, wie wir es zu dieser bestimmten Zeit, an diesem gegebenen Ort, als ein im Zusammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Ursachen und Wirkungen gewordenes und eben so nothwendig wieder vergehendes Individuum wahrnehmen, kein Ding an sich, sondern eine nur in Beziehung auf unsre Erkenntniß gültige Erscheinung. [209] Um es nach dem, was es an sich seyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum, und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andre Erkenntnißweise, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verstand, erfordert."

Ich hoffe daß Sie die völlige Identität des Sinnes und der Ansicht, bei der großen Verschiedenheit des Ausdrucks fassen. Aber denken Sie nicht, daß man das schon eingeseh[n] hat. Die allgemeine Meinung der Weisen des 19ten Jahrhunderts ist, daß Platon und Kant die verschiedensten Philosophen sind.*) Nämlich[9]) diese Weisen hielten sich, wie sie gewöhnlich thun, an die Worte: sie fanden bei Kant diese Ausdrücke: „Vorstellungen apriori; Formen des Anschauens und Denkens die unabhängig von der Erfahrung in uns liegen; Urbegriffe des reinen Verstandes"; — bei Platon fanden sie die Rede von Ideen, welche Urbegriffe sind, Erinnerungen seyn sollen aus einer dem Leben einst vorhergegangenen Anschauung der wahrhaft seienden Dinge: nun fragten sie, ob diese beiden nicht

*) (p 250) [wieder mit Tinte ausgestrichen, weil durch den folgenden Zusatz (s. Anm. [9])) erledigt; gemeint war die Seite der 1. Auflage von „Welt" I, 1819; ihr entspricht in unsrer Ausgabe Bd. I S. 204,29—205,28; vgl. dort 1. Anhang S. 652—653].

etwa dasselbe wären, Platons Ideen und Kants Formen apriori? — Also diese zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantische von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erscheinung beschränken, und die Platonische von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — diese insofern diametral entgegengesetzten Lehren, wurden, weil sie in ihren Ausdrücken sich etwas ähneln, aufmerksam verglichen: man berathschlagte und stritt, ob sie einerlei wären oder nicht: zuletzt fand man denn doch glücklich daß sie nicht einerlei wären, und nun schloß man daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Übereinstimmung hätten. Eben weil man bei den Worten stehn blieb, nicht eindrang in den Sinn und Gehalt der Lehren beider großen Meister, nicht sich ihnen hingab und treu und ernst ihrem Gedankengange folgte: hätte man das gethan, hätte man jemals Kant und seit Kants Erscheinung den Plato eigentlich verstanden, so hätte man unfehlbar finden müssen wie die beiden großen Weisen übereinstimmen, wie der Geist, der Zielpunkt beider Lehren durchaus derselbe ist. Aber statt dessen griff man Kants Ausdrücke auf und warf 20 Jahre lang damit um sich, um sich ein Ansehn zu geben: und von Platos Manier machte man jämmerliche Parodien, z. E. Bruno[10]). — Statt Platon mit Kant zu vergleichen, verglich man ihn mit Leibnitz und Jacobi!! —

Obgleich, dem Dargelegten zufolge, Kant und Platon eine innere Übereinstimmung haben in der Weltansicht, die sie zum Philosophiren aufregte und leitete, auch im Ziel, das ihnen vorschwebte; so sind dennoch Idee, welche Plato, und Ding an sich, welche[s] Kant der Erscheinung entgegensetzt, nicht schlechthin Eins und dasselbe. Die Idee ist schon die Objektität des Willens, aber die unmittelbare und daher adäquate Objektität: das Ding an sich aber ist der Wille selbst, sofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant selbst, von allen, dem Erkennen als solchem anhängenden Formen frei seyn. Zu diesen Formen hätte er daher zu allererst das Objekt für ein Subjekt seyn zählen müssen, da eben dieses die

allgemeinste Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung ist: deshalb hätte er seinem Ding an sich das Objektseyn ausdrücklich absprechen sollen; dann wäre er nicht in die großen Inkonsequenzen und Fehler gerathen, die seiner Philosophie gleich anfangs sehr den Kredit schwächten. Also[11]) die Idee, ist schon Objekt. Das Ding an sich also ist nicht Objekt; hingegen die Idee ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung: diese Bestimmung ist die einzige wodurch sich beide unterscheiden. — Die Idee hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung abgelegt, alle die welche der Satz vom Grund ausdrückt; oder richtiger: sie ist noch nicht in diese Formen eingegangen. Aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (Satz vom Grund) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee, völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne Ding, ist also nur eine *mittelbare* Objektivation des Ding[e]s ansich d. h. des Willens; zwischen beiden steht noch die Idee: diese also ist allein die unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andre, dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseyns für ein Subjekt. Sie allein ist die möglichst *adäquate Objektität* des Willens, oder Dings ansich, ist das ganze Ding an sich nur unter der Form der Vorstellung: daher also stimmen Platon und Kant so sehr überein, obgleich das wovon jeder redet, doch genau genommen, nicht dasselbe ist.

Die einzelnen Dinge sind aber nicht mehr die adäquate Objektität des Willens; sondern diese ist hier schon [210] getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grund ist, welche aber die Bedingungen der Erkenntniß sind, wie sie dem Individuo als solchem möglich ist. Denken wir uns einmal, daß wir *nicht* Individuen wären, d. h. daß unsre Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, welcher Leib selbst nur konkretes Wollen, Objektität des Willens ist, und der sich darstellt als

Objekt unter Objekten und dieses nur kann unter der Form des Satzes vom Grund, wodurch er die Zeit und alle andern Formen jenes Satzes schon voraussetzt und einführt, — denken wir uns daß dies nicht wäre; so würden wir alsdann nicht mehr bloß durch das Medium von Raum, Zeit, und Veränderung erkennen, würden also nicht mehr einzelne Dinge erkennen, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit; sondern wir würden nur Ideen, Stufen der Objektivation jenes einen Willens, des alleinigen Dinges ansich in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen: unsre Welt wäre dann ein Nunc stans. Dann hätten wir von der Objektivation des Willens eine ganz adäquate Erkenntniß.

Cap. 3. Ueber das subjektive Korrelat der Idee.

Da wir nun also als Individuen keine andre Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grund unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntniß der Idee ausschließt; so ist gewiß, daß wenn wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Idee erheben, solches nur geschehn kann dadurch, daß *im Subjekt eine Veränderung vorgeht*, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist und vermöge welcher das Subjekt, sofern es die Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Wir wollen jetzt sehn ob, und wie es dahin kommen könnte.

Erkenntniß unterworfen dem Satz vom Grunde.

Sie erinnern sich, wie die Erkenntniß selbst zur Objektivation des Willens auf seinen höheren Stufen gehört, aus dieser entsprang als ein Mittel (*μηχανη*) zur Erreichung seiner dort komplicirteren Zwecke: weil die Bewegung auf Reize nicht mehr

zureichend war, sondern die auf Motive eintreten mußte. Wie jede andre Manifestation des Willens objektivirte sich die Erkenntniß durch körperliche Organe: Nerven, Gehirn. Also ist die Erkenntniß ihrem Ursprung und Wesen nach dem Willen durchaus dienstbar. Und wie das unmittelbare Objekt, das mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität der Ausgangspunkt aller Anschauung ist, nur objektivirter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satz vom Grund nachgehende Erkenntniß stets in näherer oder entfernterer Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Beziehungen und Verhältnisse gemäß dem Satz vom Grunde hat; deren Betrachtung führt also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also seinem Willen zurück. Da es der Satz vom Grund ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe, also zum Willen setzt; so wird die dem Willen dienende Erkenntniß auch stets bestrebt seyn von den Objekten eben die durch den Satz vom Grund gesetzten Verhältniss[e] kennen zu lernen: sie wird also den mannigfaltigen Beziehungen de[r] Objekt[e] in Raum, Zeit und Kausalität nachgehn. Denn nur durch diese Beziehungen ist das Objekt dem Individuo *interessant*, d. h. hat eine Beziehung zu seinem Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter als ihre *Relationen*: sie erkennt die Objekte nur sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle Relation auf; so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Ja was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, ist im Wesentlichen gleichfalls nichts andres als alles jenes, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse des Raums, der Zeit, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. [211] Was die Wissenschaft[en] von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit

derselben. Alle Relation hat aber nur ein relatives Daseyn: z. B. alles Seyn in der Zeit ist auch wieder ein Nichtseyn: — denn die Zeit ist das wodurch de[m] Ding[e] entgegengesetzte Bestimmungen zukommen: daher ist jede Erscheinung in der Zeit auch wieder nicht: denn was ihren Anfang vom Ende trennt ist bloß Zeit, ein wesentlich hinschwindendes, bestandloses und relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit ist aber die wesentliche Form aller Objekte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntniß: der Urtypus der ande[rn]. Also die dem Satz vom Grund nachgehnde Erkenntniß, sieht nichts als Relationen. Alle dem Willen dienende Erkenntniß geht aber dem Satz vom Grunde nach. Alle[12]) Erkenntniß aber die das Individuum als Individuum hat, steht im Dienste des Willens, da sie eben nur zur Objektivation desselben auf den höhe[rn] Stufen gehört.

Wie nun die Erkenntniß zum Dienste des Willens hervorgegangen ist, ihm gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf, so bleibt sie ihm auch in der Regel immer unterworfen. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. — Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein; wie sogleich näher zu zeigen.*) Dieser[13]) Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen Kopf und Rumpf. Bei den Thieren niedrer Art sind Kopf und Rumpf noch ganz zusammen verwachsen: Bei allen Thieren ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen. Selbst bei den Thieren der höchsten Gattungen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eins als beim Menschen: diesem ist das Haupt dem Leibe frei aufgesetzt, erscheint als von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug macht im höchsten Grade der Apoll von Belvedere sichtbar. Das weit umher blickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erscheint. Also[14]) von Natur und ursprünglich ist die Erkenntniß

*) [Hier folgte ursprünglich, später mit Tinte wieder ausgestrichen, weil durch den folgenden Zusatz (s. Anm. [13])) überflüssig geworden:] (Verhältniß von Kopf und Rumpf p 255) [der „Welt a. W. u. V." I, 1. Aufl. 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 208, 32—209, 22; vgl. dort 1. Anhang S. 653].

zum Dienste des Willens da und bleibt in steter Beziehung zum Willen des Individuums. Allein wenn die Erkenntniß als solche vollkommen rein und deutlich hervortreten soll, d. h. rein objektiv, dem Erkannten völlig adäquat seyn soll, d. h. eben wenn die Idee erfaßt werden soll; so muß der Wille des Individuums gänzlich beschwichtigt seyn. Denn obwohl die Erkenntniß aus dem Willen urständet, ihm entsprossen ist und in der Erscheinung dieses Willens, dem Leibe, wurzelt; so wird sie dennoch stets durch ihn verunreinigt und getrübt; gleich wie die Flamme in ihrer Klarheit verunreinigt wird durch das Holz selbst aus welchem sie Daseyn und Nahrung hat. Wenn wir das wahre Wesen irgend eines Dinges, die Idee, die in ihm sich ausspricht, auffassen sollen, so dürfen wir nicht das mindeste Interesse an dem Dinge haben, d. h. es muß in gar keiner Beziehung zu unserm Willen stehn.

Reines Subjekt des Erkennens.

Wie gesagt, es ist ein *Uebergang* möglich von der gemeinen Erkenntniß, die bloß einzelne Dinge auffaßt zur Erkenntniß der *Idee*. Aber er ist Ausnahme. Derselbe geschieht plötzlich, die Erkenntniß reißt sich vom Dienste des Willens los: eben dadurch hört das Subjekt solcher Erkenntniß, in derselben, auf[,] Individuum zu seyn, hört auf, dem Satz vom Grund gemäß, bloße Relationen zu erkennen, hört auf in den Dingen nur die Motive seines Willens zu erkennen, es wird nun *reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß*: als solches faßt es das dargebotene Objekt auf in fester Kontemplation, außer seinem Zusammenhang mit irgend andern, ruht in dieser Kontemplation, geht darin auf. Dies bedarf einer ausführlichen Auseinandersetzung, die Ihnen anfangs befremdend seyn wird. Es ist die ästhetische Anschauung der Dinge.

Es kann nämlich geschehn] (durch Bedingungen die im Subjekt und im Objekt liegen) daß man durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört nur ihren Relationen, am Leitfaden des Satzes

vom Grunde, nachzugehn, welche zuletzt immer auf den eig[enen] Willen eine Beziehung haben. Man betrachtet alsdann nicht mehr das Wo, Wann, Warum, Wozu an den Dingen; sondern einzig und allein das Was. (Das ist die Idee.) Auch darf nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft das Bewußtsein einnehmen. Sondern, statt alles diesen, ist die ganze Macht des Geistes auf die Anschauung gerichtet, ist ganz in diese versenkt: das ganze Bewußtseyn wird ausgefüllt durch die ruhige Kontemplation des grade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, es sei eine Landschaft, Baum, Fels, Gebäude, oder was immer: es ist eine sinnvolle Teutsche Redensart, daß man sich ganz in einen Gegenstand verliert: d. h. eben man verliert sein eignes Individuum, seinen Willen, aus dem Gesicht: die Stimmung wird rein objektiv: das ganze Bewußtsein ist nur noch der klare Spiegel des dargebot[enen] Objekts, ist das Medium darin dieses in die Welt als Vorstellung tritt: man weiß von sich nur insofern man von dem Objekt weiß: man bleibt dabei nur noch bestehn als reines Subjekt des Erkennens: man weiß, für den Augenblick, nur noch daß hier angeschaut wird; aber nicht mehr wer der Anschauende ist: das ganze Bewußtseyn ist durch ein einziges anschauliches Bild gänzlich erfüllt und eingenommen.

[212] Wenn also in solcher Auffassung das Objekt außer aller Relation zu etwas außer ihm; das Subjekt außer aller Relation zu einem individuellen Willen getreten ist; dann ist, was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding, sondern die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in solcher Anschauung Begriffene nicht mehr das Individuum (denn das hat sich eben in die Anschauung verloren): sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses, Subjekt der Erkenntniß. — Dies eben ist die ästhetische Auffassung. In Bezug auf diese Erkenntnißweise schrieb Spinoza: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit. Ueberhaupt[15]) ist das was ich Ihnen darstelle als den subjektiven Theil des ästhetischen Genusses, der Zustand des reinen Erkennens, die willensloſe Kontemplation, eben dasjenige was Spinoza nennt die cognitio tertii generis, sive intuitiva:

er beſchreibt ſolche in der Ethik B. II, prop. 40, schol. 2; — ſodann B. V, prop. 25 bis 38; ganz beſonders pr[op]. 29, schol.; — pr[op]. 36, schol.; pr[op]. 38, demonstr. [et] schol. — In ſolcher Kontemplation alſo wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung, und das ſo anſchauende Individuum, zum reinen Subjekt des Erkennens.*) Das Individuum als ſolches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. —

*) [Daneben am Rand:] Siehe die Anmerkung zu p 284, 85 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort findet ſich eine nicht durchgeſtrichene, an Zeile 5 (in unſrer Ausgabe Bd. I S. 232, 10) ſich anſchließende Notiz:]

[284] Das reine Erkennen durch welches allemal die Idee erfaßt wird, iſt in Hinſicht auf das Subjekt Freyſeyn vom Wollen, in Hinſicht auf das Objekt Freyſeyn vom Satze des Grundes in allen ſeinen Geſtaltungen. So lange die Erkenntniß noch am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortſchreitet iſt ſie keine Kontemplation und die Idee bleibt von ihr ausgeſchloſſen. Dies [285] näher zu erläutern an den vier Geſtalten des Satzes vom Grund:

1) Es iſt keine Kontemplation möglich ſo lange die Objekte der Vernunft, die Begriffe, das Bewußtſeyn beſchäftigen, ſondern da iſt abſtraktes Denken, ſtets weiter getrieben durch den Satz vom Erkenntnißgrunde der ſtets das Weswegen erneuert.

2) So lange der Verſtand dem Kauſalgeſetze nachgeht und die Urſachen des betrachteten Objekts ſucht, kontemplirt er nicht; ihm läßt das Warum keine Ruhe.

3) Das Subjekt des Wollens muß, wie ſchon ausgeführt, gänzlich gebannt ſeyn, alſo auch alle Motivation.

4) Das kontemplirte Objekt muß herausgeriſſen ſeyn aus dem Strome des Weltlaufs, ſein Wo und ſein Wann gemäß dem Grunde des Seyns muß vergeſſen ſeyn: der Kontemplirende muß ſeine Perſon vergeſſen haben, nicht wiſſen wer der Anſchauende iſt, alſo auch nicht des Zeitpunkts ſich bewußt ſeyn, in welchem ſowohl er als das angeſchaute Objekt ſich gemeinſchaftlich befinden: nur dadurch wird ſeine Anſchauung befreit von der letzten und am feſteſten haftenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde, der Zeit.

[Eine zweite nicht durchgeſtrichene, an p. 284 Zeile 12 (in unſrer Ausg. Bd. I S. 232, 16) ſich anſchließende, aber bei p. 283 notierte Aufzeichnung, die auch hierher gehören könnte, lautet:]

[283] Das Stillleben feiert eigentlich das Phänomen der Apperception, dieſes ſo wichtige, ja welterlöſende Phänomen, und bleibt dabei ſtehn.

[Eine dritte zu p. 284 gehörige Notiz iſt mit Bleiſtift durchgeſtrichen und in „Welt a. W. u. V." II, 3. Buch, Kap. 30 (in unſrer Ausg. Bd. II S. 420, 19–27), nur formal verändert, aufgenommen unter Fortlaſſung des einleitenden Satzes, der den Gedanken ausſpricht, daß der Wille gänzlich beſchwichtigt ſein müſſe, wenn die Erkenntniß vollkommen objektiv werden ſolle.]

Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Willenserscheinung, die Person, und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde unterworfen: alle auf die Person sich beziehende Erkenntniß folgt daher dem Satz vom Grunde: und zum Behuf des Willens taugt auch keine als eben diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette von Ursachen und Wirkungen. Hingegen das reine Subjekt der Erkenntniß und sein Korrelat die Idee sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grund herausgetreten. Die Zeit, der Ort, das Individuum das erkennt, und das Individuum das erkannt wird, haben für diese keine Bedeutung.

Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich erhebt zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit ein betrachtetes Objekt zur Idee seiner Gattung, — tritt die Welt als Vorstellung ganz und rein hervor, geschieht die vollkommne Objektivation des Willens. Denn die Idee allein ist die adäquate Objektität des Willens. Die[16]) Idee schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich: denn diese sind ihre alleinige Form (die untergeordneten Formen der einzelnen Dinge fallen weg): in der Idee halten Subjekt und Objekt sich völlig das Gleichgewicht: das Objekt (wie überall) ist nichts andres als die Vorstellung des Subjekts: und das Subjekt, indem es ganz aufgeht im angeschauten Gegenstande, ist dieses Objekt selbst geworden, das ganze Bewußtseyn enthält nichts weiter als dessen deutliches Bild: ist das bloße medium des Eintritts des Objekts in die Welt der Vorstellung. —

Denkt man sich durch ein solches kontemplatives Bewußtseyn alle Stufen der Objektität des Willens der Reihe nach hindurchgehend, so würde dies die eigentliche ganze Welt als Vorstellung seyn.

Denn die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nur die durch den Satz vom Grund vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen.

Solche Auffassung der Ideen der Reihe nach, ist die eigent-

liche Selbsterkenntniß des Willens überhaupt. Denn das solcher Kontemplation als Objekt dienende Individuum; und das ihr als Subjekt dienende; sind, abgeseh[n] von der Welt als Vorstellung, an sich dasselbe, der Wille, dessen Objektität eben die Welt ist. Wie sie also in der ästhetischen Kontemplation Eines werden, zusammenfließend in dem Bewußtseyn der so gegenwärtigen Idee: so sind sie auch an sich Eines, der Wille.*)

Indem die Idee hervortritt, sind in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden: denn erst indem diese beiden sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, ist die Idee da, als die vollkommen adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe. [212 A] Solche Idee ist ein Theil der eigentlichen Welt als Vorstellung. Wie nun Subjekt und Objekt in der Idee Eins geworden sind; so sind auch das dieser Erkenntniß als Subjekt dienende Individuum, der Anschauende, und das ihr als Objekt die[ne]nde Individuum, der angeschaute Gegenstand, an sich Eins, sind als Dinge an sich nicht unterschieden. Denn, wenn wir von jener eigentlichen *Welt als Vorstellung* gänzlich absehn, so bleibt nichts übrig denn die *Welt als Wille*. Das Ansich, welches sich in der Idee vollkommen objektivirt, ist dieser Wille: derselbe Wille aber ist auch das Ansich des einzelnen Dinges und des an ihm die Idee erkennenden Individuums. Denn außer aller Vorstellung und allen ihren Formen ist nichts da als eben der Wille und dieser ist das Ansich sowohl des kontemplirten Objekts als des betrachtenden Individuums, das an dieser Kontemplation sich emporschwingend sich seiner nur noch bewußt ist als des reinen Subjekts des Erkennens. Dieser Wille also ist es, der sich hier selbst erkennt: und dazu bedarf er des Objekts und des Subjekts, und diese beiden sind nur in Beziehung auf einander da. Ich, der Betrachtende, bin ohne das Objekt, die Vorstellung, auch nicht Subjekt, sondern bloßer Wille, blinder Drang: eben so ist das erkannte Ding, ohne mich als Subjekt, auch nicht Objekt, sondern bloßer Wille, blinder Drang: Dieser Wille ist aber in beiden derselbe, nur in der Welt als Vorstellung ist, vermöge ihrer Form, die Verschiedenheit der Individuen, von denen

*) (p 259,60) [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe S. 211,31—213,32; vgl. dort 1. Anhang S. 653].

Eines hier als Subjekt erkennt und das andre als Objekt erkannt wird. Heben wir das Erkennen auf, d. h. heben wir die Welt als Vorstellung auf; so bleibt überhaupt nichts übrig als bloßer Wille, blinder Drang. Soll dieser Wille sich erkennen, d. h. Objektität erhalten; so setzt dieses mit Einem Schlage sowohl Objekt als Subjekt. Soll aber diese Objektität eine ganz reine, vollkommne, dem eigentlichen Wesen des Willens adäquate, dieses ganze Wesen als Vorstellung wiedergebende seyn; so setzt dieser Grad von Objektivation mit Einem Schlage das Objekt als Idee, frei von allen Formen des Satzes vom Grund, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen.*)

[213] Cap. 4. Unterschied der Idee von ihrer Erscheinung.

Um eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu erhalten, ist unumgänglich nöthig, daß man unterscheiden lerne den Willen als Ding an sich, von den Ideen, d. i. den bestimmten Abstufungen seiner adäquaten Objektität; sodann auch wieder die Ideen von ihren bloßen Erscheinungen, deren Form der Satz vom Grund ist, die befangene Erkenntnißweise der Individuen. Nur[17]) die Ideen sind adäquate Objektität des Willens; daher haben nur sie eigent[liche] Realität. Nur wenn Sie dahin kommen, werden Sie einseh[n] lernen worin eigentlich das Wesentliche liegt, im Mannigfaltigen der Erscheinungen aller Art die sich Ihnen aufdrängen: nur so werden Sie nicht wie der thörigte Hauf[e] an der Erscheinung hängen und diese für das Wesentliche halten. So endlich werden Sie einseh[n] was Platon meinte, da er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegte, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieser für das Individuum realen Welt, nur eine scheinbare, traumartige Existenz zuerkannte. Sie müssen eine lebendige Erkenntniß davon erhalten,

*) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant, p 98. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

wie in unzähligen Erscheinungen das Wesentliche, das darin sich Offenbarende, nur eine Idee ist, die sich den erkennenden Individuen stückweise, eine Seite nach der andern, darbietet; aber das Ganze derselben muß gefaßt werden, wenn man das Wesen der Dinge erkennen will. Ich will suchen den Unterschied zwischen der Idee und ihrer Erscheinung, ja auch zwischen der Idee und der Art und Weise wie diese ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt durch Beispiele deutlich zu machen, die dem freilich seltsam erscheinen müssen, der nicht das faßt, worauf sie deuten. —*)

Wann[18]) die Wolken ziehn, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst vom Stoße des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; das ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektiviren, ist die Idee. Die jedesmaligen Figuren sind allein für den individuellen Beobachter da. — Wenn ein Bach über Steine abwärts rollt; so sind für sein Wesen die Wellen, Strudel, Schaumgebilde, die er sehn läßt, gleichgültig und unwesentlich: aber daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose Flüssigkeit verhält; das ist sein Wesen, das ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee: nur für uns, so lange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde. — Das Eis schießt an der Fensterscheibe an, nach den Gesetzen der Krystallisation, die das Wesen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darstellen: aber die Bäume und Blumen die das Eis dabei zum Vorschein bringt, sind unwesentlich und nur für die Erkenntniß des Individuums da. — Von[19]) jeder Baumspecies sehn Sie vielerlei Gestalten, jedes Individuum ist anders gewachsen: aber diese Gestalt ist unwesentlich: nur der Gattungskarakter ist wesentlich und spricht die Idee aus. — Eben so jedes Pferd sieht anders aus; aber diese Verschiedenheit trifft nur die Erscheinung, nicht die Idee.**))

*) [Dazu mit Bleistift:] NB. dies alles sehr ad libitum und abgekürzt vorzutragen.

**) [Hier vergaß Sch. die durch die beiden vorhergehenden Zusätze überflüssig gewordene Notiz auszustreichen:] Wolken. Bach. Eis an der Scheibe. p 260 [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 212,27—213,22; vgl. dort 1. Anhang S. 653].

Was in Wolken, Bach und Krystall erscheint ist der schwächste Nachhall jenes Willens der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendetsten im Menschen hervortritt.

Ansicht des Weltlaufs.

Aber nur das Wesentliche aller jener Stufen seiner Objektivation macht die Idee aus. Hingegen die Entfaltung dieser, indem sie in den Gestaltungen des Satzes vom Grund auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielseitigen Erscheinungen: dies ist der Idee unwesentlich und liegt bloß in der Erkenntnißweise des Individuums, hat auch nur für dieses Realität. Dasselbe gilt nun nothwendig auch von der Idee, welche die vollendetste Objektität des Willens ist. Folglich ist die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, — dies alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie bilden, dem Bache die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen. Wer dieses wohl gefaßt hat und die Idee von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten [213 A] nur noch Bedeutung haben, sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt. So wird er die Geschichte und den Weltlauf ansehn. Dann wird er nicht mehr, mit den Leuten, glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch die Zeit oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Daseyn gelange, oder gar daß die Zeit und ihr Inhalt, die Weltgeschichte, als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwa zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung des Menschengeschlechts, deren dann nur die letzte Generation theilhaft würde, welche dreißig

Jahre lebt, und zu der alle früheren nur das Mittel gewesen. Wer*) das Wesentliche der Erscheinung, das in ihr sich manifestirende zu unterscheiden weiß von der zufälligen Form in der es sich manifestirt, dem werden die Mythen von Göttern und Dämonen die sich die Lenkung der Begebenheiten im Menschengeschlecht zur Sorge machten, sehr klein und kindisch erscheinen. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens in verschied[enen] Zeiten und Ländern, im unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten ist das Bleibende und Wesentliche und der unmittelbare Abdruck der eigentlichen Realität nur die Idee, die Idee des Menschen in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität erreicht: diese Idee des Menschen zeigt nun ihre verschiedenen Seiten in den Eigenschaften des Menschengeschlechts, in seinen Vorzügen und Fehlern, in Leidenschaften, Irrthümern, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u.s.w.; diese Eigenschaften eben laufen in der Zeit zusammen, gerinnen zu tausendfältigen Gestalten, d. i. Individuen, deren Thun nun fortwährend die große und kleine Weltgeschichte aufführt; es ist dabei gleichviel, ob das, was die Individuen in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Ja, wer das Wesen an sich und die Idee zu trennen weiß von der Erscheinung, wird finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi. (Illustr.) In diesen Dramen treten immer dieselben Personen auf, haben immer dieselbe Absicht und dasselbe Schicksal. Die Motive und Begebenheiten sind freilich in jedem Stücke andre, aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe. Die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agirten. Daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tar-

*) [199,2–7 „Wer" bis „kindisch erscheinen" Korrektur für die mit Bleistift ausgestrichene frühere Lesart:] Wer die Idee von der Erscheinung sondern kann, wird einsehn, daß es eben so kindisch ist, nach Weise des Homer, zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten, jener Schattenbilder der Idee des Menschen, einen ganzen Olymp voll Götter zu bestellen, als mit Ossian, die Figuren der Wolken für individuelle Wesen zu halten: denn beides hat, in Bezug auf die darin erscheinende Idee, gleich viel Bedeutung.

taglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden.

Wenn man dem Spiel des Zufalls nachdenkt, überlegt wie er mit dem Wichtigsten und Vortrefflichsten das die Erde aufzeigen kann, eben so leichtsinnig und unbarmherzig spielt wie mit dem Schlechtsten und Unbedeutendesten; wenn man es berechnet, wie oft die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden vor der Zeit ihrer Wirksamkeit durch das blinde Ungefähr zerstört seyn mögen, wie wohl große Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der größten Kultur, blühende Zeitalter, schöne Entfaltungen des Menschengeschlechts wie zu Athen, wie das Alles oft durch unbedeutende Zufälle, durch das blindeste Ungefähr das ein Kind vertilgte, gehemmt und aufgehoben seyn mag: wenn man endlich sich vor Augen bringt und deutlich macht, wie große und seltne Individuen dagewesen seyn mögen, mit herrlichen Kräften ausgestattet, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, welche Individuen aber in eine Zeit oder ein Land fielen, wo sie nicht gedeihen konnten, oder auch wohl selbst durch irgend eine Nothwendigkeit gezwungen oder durch Irrthum und Leidenschaft verleitet, nicht zur Ausbildung und Wirksamkeit kamen, sondern ihre Kräfte entweder an unfruchtbaren und unwürdigen Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar, im Dienste einer Leidenschaft, sie spielend vergeudeten; — so ist dies ein Gedanke, welchem nachhängend man schaudern könnte oder ausbrechen in eine Wehklage über die verlornen Schätze ganzer Weltalter: immer aber nur so lange man auf einem nieder[n] Standpunkte steht und an der Erscheinung klebt: Hat man aber im Gegensatz derselben die Idee gefaßt, welche allein die wahre Realität ausdrückt; so sieht man ein, daß in der Welt der Erscheinung so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich ist. Man sieht ein, daß die Quelle, aus der für die Erscheinung, die Individuen und ihre Kräfte fließen, unerschöpflich ist und unendlich wie Zeit und Raum: denn wie diese nur die Form der Erscheinung sind, so sind alle Individuen auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erschöpfen: daher steht jeder Begebenheit, jedem Werk, das im Keim erstickt wurde, noch immer zur Wiederkehr

die unverminderte Unendlichkeit offen. Der Wille allein ist, er, das Ding an sich, er die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit.

---

[213] Cap. 5. Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst.

(Wissenschaft und Kunst.)*)

Kunst[20]) und Wissenschaft haben, wenn man auf das letzte geht, denselben Stoff, nämlich eben die Welt wie sie vor uns liegt, oder vielmehr irgend einen ausgesonderten Theil derselben: das Ganze der Welt betrachtet bloß die Philosophie. — Aber die große Verschiedenheit zwischen Wissenschaft und Kunst liegt in der Art und Weise wie sie die Welt betrachten und den Stoff verarbeiten. Mit[21]) einem Wort läßt der Gegensatz sich so bezeichnen: die Wissenschaft betrachtet die Erscheinungen der Welt am Leitfaden des Satzes vom Grund: die Kunst mit gänzlicher Beiseitesetzung des Satzes vom Grund, unabhängig von ihm, wo dann die Idee hervortritt. Aber dies bedarf der Erläuterung.

Ich sprach soeben vom Weltlauf und seinem Verhältniß zur Idee der Menschheit, zu deren Erkenntniß er gleichsam nur die Buchstaben giebt, aus denen das Wort, die Idee, sich lesen läßt. Die Idee ist der Gegenstand der Kunst, als Poesie, als Malerei. Aber eben dieser Weltlauf ist Gegenstand der Wissenschaft, nämlich der Geschichte. — Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach: sie ist pragmatisch sofern sie solche nach dem Gesetz der Motivation ableitet; welches Gesetz die Erscheinungen des Willens da bestimmt, wo der Wille von der Erkenntniß beleuchtet ist. — Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität,

*) [Mit Tinte wieder durchgestrichen:] p 265 [der 1. Auflage der „Welt als W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 216,34—217,24; vgl. dort 1. Anhang S. 653].

wo er ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Erscheinungen die Naturwissenschaft als Aetiologie: das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zusammenfassend, um das Besondre daraus abzuleiten. [214] Endlich die bloßen Formen, in welchen für die Erkenntniß des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinander gezogen erscheinen, also Zeit und Raum betrachtet die Mathematik.

Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehn also dem Satz vom Grund nach, in seinen verschiedenen Gestalten, sie suchen alles als Folge eines Grundes faßlich zu machen, für alles ein Warum zu geben, eine Rechenschaft, aber ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse.

Nun fassen Sie den Gegensaz der Kunst gegen die Wissenschaft. Das außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, der wahre Gehalt aller Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfne und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit einem Wort, die Ideen, die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich: das ist der Inhalt, der Gegenstand der Kunst.

Sie wiederholt in ihren Werken, die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt: je nachdem nun der Stoff ist, in dem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist Erkenntniß der Idee: ihr einziger Zweck, Mittheilung dieser Erkenntniß. — Die[22]) Wissenschaft geht dem endlosen und rastlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nach: bei jedem erreichten Ziel wird sie immer wieder weiter gewiesen (illustr.): und ein letztes Ziel, eine völlige Befriedigung kann sie nie finden; so wenig als man durch Laufen den Punkt erreichen kann, wo die Wolken den Horizont berühren: dagegen die Kunst ist überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strom des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird

ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehn: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr; nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt.*)

Wir können die Kunst gradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes: im Gegensatz der grade diesem nachgehenden Betrachtung welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztre Art der Betrachtung ist einer unendlichen horizontal laufenden Linie zu vergleichen: die erstre aber der sie in jedem beliebigen Punkt schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grund nachgehende Betrachtungsart, ist die vernünftige, welche im praktischen Leben und in der Wissenschaft allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes absehende ist die geniale, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Man kann beide Betrachtungsarten auch noch so karakterisiren: die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles, die zweite im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahin fährt, alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturms durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. — Die erstre gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem Gewühl stille ruhenden Regenbogen.

Cap. 6. Vom Genie.

Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende reine Kontemplation, wird die Idee aufgefaßt. Die überwiegende Fähigkeit zu dieser ist das Genie, von dem allein ächte Kunstwerke ausgeh[n] können. Jene Kontemplation ver-

*) [Hier vergaß Sch. auszustreichen die durch den Zusatz (s. Anm.[22]) überflüssig gewordene Notiz:] Vergleichung zwischen Wissenschaft und Kunst p 266 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 217, 24—218, 18].

langt rein objektive Stimmung, d. h. völliges Vergessen der eig[nen] Person und ihrer Beziehungen: daher ist Genialität nichts andres als vollkommne Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes; im Gegensatz der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen gehende.*)

[214 A] Demnach besteht Genialität in der Fähigkeit sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren, und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehn, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um nur noch übrig zu bleiben als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge: und zwar dieses alles nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so vieler Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen, und (wie Göthe sagt) „was in schwankender Erscheinung schwebt zu befestigen in dauernden Gedanken": das ist die Besonnenheit des Genies, welche J[ean] P[aul] mit Recht als einen Hauptpunkt angiebt.

Um uns die Möglichkeit des Genies faßlich zu machen und eben durch das Begreifen seiner Möglichkeit auch sein Wesen besser zu verstehn, müssen wir es uns folgendermaaßen denken: Damit in einem Individuo das Genie hervortrete, muß diesem ein Maaß der Erkenntnißkräfte zugefallen seyn, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche Maas weit übersteigt: dieser Ueberschuß der Erkenntniß wird nun frei (frei vom Dienste des Willens), bleibt daher übrig als reines Subjekt der Erkenntniß, als heller Spiegel des Wesens der Welt. Diese Ansicht erklärt zugleich vollkommen alle die Eigenheiten und Karakter-Fehler welche man stets an der Individualität genialer Menschen wahrgenommen hat. Z. B. man findet an genialen Individuen häufig eine Ueberspanntheit jeder Stimmung, welcher Art sie auch sei, Heftigkeit aller Affekten, schnellen Wechsel der Laune, vorherrschende Melancholie, welches Alles

*) [Von der hier im Text folgenden Notiz, die durch den Appendix überflüssig geworden, hat Sch. nur die Ziffern mit Tinte wieder ausgestrichen:] Ueber Genie p 267, 268 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsr. Ausg. Bd. I S. 218,18—219,9; vgl. dort 1. Anhang S. 653].

bis zum Anstrich des Wahnsinns gehn kann: wir besitzen von diesen Fehlern und daraus hervorgehenden Leiden der genialen Individualität eine unvergleichliche Schilderung im Tasso von Göthe. — Aus unsrer Ansicht des Wesens des Genies ist dies leicht erklärlich: nämlich wenn das Genie in seiner genialen Thätigkeit ist, operirt eben jener Ueberschuß seiner Erkenntnißkraft, dieser ist auf das Wesen der Welt gerichtet, und die eigne Person ist vergessen. Dies ist die Zeit der Konception der Kunstwerke, die Zeit der Begeisterung. Die Erkenntniß, in ihrer ganzen Energie hat die rein objektive Richtung genommen und das Objekt wird seinem innersten Wesen nach klar aufgefaßt. Zu andern Zeiten aber, wo das geniale Individuum mit seiner eignen Person, deren Zwecken und Schicksal beschäftigt ist, da nimmt nun auch dieser ganze Ueberschuß der Erkenntniß die subjektive Richtung, und muß nun zum Dienste des individuellen Willens dessen Zwecke und Schicksale beleuchten: da zeigt nun das übermäßig energische Erkenntnißvermögen dem genialen Individuum Alles übertrieben lebhaft, mit zu grellen Farben, und ins Ungeheure vergrößert, und läßt ihn daher überall Extreme sehn: dadurch wird denn eben durch diese übertrieb[nen] Vorstellungen der Wille übermäßig bewegt, jede Stimmung wird überspannt, jede Willensbewegung wird zum Affekt: da nun aber des Widrigen und Ungelegnen im Leben mehr ist, als des Günstigen und Erwünschten, so wird Melancholie vorherrschend: eine lebhafte Vorstellung wird aber bald die andre verdrängen, daher die Laun[e] sehr schnell wechseln, von einem Extrem zum ander[n] überspringen: alles wie es im Tasso vortrefflich dargestellt ist.

Unsre Ansicht vom Wesen des Genies erklärt auch die große Lebhaftigkeit genialer Individuen, die bis zur Unruhe geht: alles affizirt sie stark weil es in lebhaften Bildern erscheint: die Gegenwart genügt ihnen selten, weil sie meistens ihr Bewußtseyn nicht ausfüllt, indem sie zu unbedeutsam ist: daher jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte: dazu kommt noch jenes fast nie befriedigte Verlangen nach Wesen die ihres Gleichen, die ihnen gewachsen wären: ganz anders sehn wir dagegen den gewöhnlichen Erdensohn durch die gewöhnliche Gegenwart ganz

ausgefüllt und befriedigt: er geht in ihr auf, findet auch überall seines Gleichen, fühlt sich im Leben recht zu Hause, und hat jene besondre Behaglichkeit am Alltagsleben die dem Genialen versagt ist. Es ist ein großer Abstand zwischen der eigentlichen Vernünftigkeit, ruhigen Fassung, abgeschlossenen Uebersicht, völligen Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens wie sie ein gewöhnlicher vernünftiger Mann zeigt, und der bald träumerischen Versunkenheit, bald unruhigen Bewegung des genialen Menschen. Aber man könnte sagen, daß jene Ruhe und Sicherheit des gewöhnlichen Menschen, der Sicherheit zu vergleichen ist mit welcher ein Nachtwandler mit geschlossenen Augen gefährliche Wege geht. Der Mensch ohne Genie, erkennt (wie ich bald ausführlicher zeigen werde) bloß die Relationen der Dinge, in diesen gewinnt er einen vollständigen Ueberblick einer geschlossenen Totalität: dagegen nimmt er das in den Erscheinungen sich eigentlich aussprechende Wesen, die Ideen der Erscheinungen gar nicht wahr: diese letztern aber sind es eben die dem Genialen sich beständig aufdringen und die Erkenntniß der Relationen bald verdrängen, bald verwirren.

Man*) hat als einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, mit Recht: aber man hat auch bisweilen gemeint, Phantasie und Genie wären Eins; was sehr irrig ist. — Daß das Genie Stärke der Phantasie zum Bestandtheil hat beruht auf folgendem. Die Objekte des Genies als solche[n], d. h. die Objekte der genialen Auffassung sind die Ideen, die ewigen, unveränderlichen, wesentlichen Formen der Objektivation des Willens, d. h. der Welt und aller ihrer Erscheinungen: nun ist aber die Auffassung der Ideen eine anschauliche Erkenntniß, keine abstrakte. Daher würde die Auffassung des Genies beschränkt seyn auf die Ideen der seiner Person im Weltlauf wirklich vorkommenden Objekte, und würde daher abhängig seyn von der Verkettung der Umstände die ihm jene Objekte zuführten; — wenn nicht die Phantasie seinen Horizont viel weiter machte, ihn ausdehnte weit über das was in der Wirklichkeit und seiner persönlichen Erfahrung ihm vor-

*) [Dazu die Notiz:] Vergleiche B. U, U, U, 1 [der Vorarbeiten zur „Welt a. W. u. V." I, 1815; in unsrer Ausg. unter dem Titel „Genesis des Systems" Bd. XII].

kommt: also die Phantasie setzt das Genie in den Stand, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen ist, auch alles übrige zu konstruiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehn zu lassen. So erweitert folglich die Phantasie den Gesichtskreis des Genies der Quantität nach. Nun aber auch der Qualität nach. Nämlich die wirklichen Objekte sind fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: darum bedarf das Genie der Phantasie auch, um in den Dingen nicht das zu sehn, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber nicht zu Stande brachte, wegen des in der Metaphysik dargestellten Kampfes ihrer Formen unter einander. Ich werde dies bei Betrachtung der Bildhauerei näher erläutern. Also die Phantasie dient dem Genie, um seinen Gesichtskreis zu erweitern über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte hinaus; sowohl der Qualität als der Quantität nach. Dieserwegen ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, und sogar Bedingung des Genies.*)

*) [Dazu am Rand:] (Siehe Anmerkung zu p 269) [des Handexemplars der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort findet sich eine längere Notiz, die, soweit sie auf p. 269 steht, mit Bleistift durchgestrichen und unter Benutzung der Wortlauts mit unwesentlichen Erweiterungen in „Welt a. W. u. V." II im 31. Kap. des 3. Buchs (in unsrer Ausg. Bd. II S. 431, 8—432, 5) verwendet worden ist; dann folgt (nicht durchgestrichen):]

[269] Selbst zum Verständniß der Philosophie ist Phantasie [270] erforderlich. Nur wer mit ihr begabt ist, kann die längst vergangenen Scenen seines eignen Lebens so klar und deutlich anschauen als die Gegenwart und erkennen wie das alles bloß abgestreifte Hüllen, leeres Bilderwerk ist und andrer Art ist auch die Gegenwart nicht und so das ganze Leben. Die ganze Welt, soweit sie Vorstellung, Objekt ist, ist bloßes Zeichen, Bild, Hülle. Was diesen Bildern die Kraft giebt uns zu Freude und Leid so lebhaft zu bewegen, ist das was alle jene Hüllen ausfüllt, der Wille, das allein Reale. Der lebhafte Kampf dieser Bilder gegeneinander, in welchem Jedes das Leiden dem Andern zuschieben, die Freuden selbst behalten möchte, erscheint als nichtig und thöricht, wenn man alle Bilder so im Ganzen und von Ferne überblickt und erkennt, daß das Reale, der Wille an ihrer Verschiedenheit nicht Theil hat, sondern in Allen derselbe ist und in einer Erscheinung sogut als in der andern Freude und Leid immer nur ihn trifft, während er, bethört, in jeder Erscheinung sich allein und gesondert erkennt.

[Zusatz:] Siehe Spicil[egia] 211 [siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.] über die Philister.

Aber nicht umgekehrt zeugt Stärke der Phantasie allemal von Genie. Vielmehr können sehr ungeniale Menschen sehr viel Phantasie haben. Denn es verhält sich mit der Anschauung in der Phantasie, wie mit der Anschauung in der Wirklichkeit. Man kann ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengesetzte Weisen betrachten; entweder rein objektiv, genial, die Idee desselben erfassend, oder gemein, bloß in seinen Relationen, die der Satz vom Grunde herbeiführt, Relationen zu andern Objekten, oder gar direkt zum eignen Willen des Betrachters. Eben so nun kann man auch ein Bild der Phantasie auf beide entgegengesetzte Weisen anschauen: also entweder so daß man es braucht um eine Idee daraus zu erkennen deren Mittheilung nachher das Kunstwerk ist; oder aber auch auf die andre gemeine Weise, wie ein einzelnes Ding dessen Relation[en] zu andern Dingen man betrachtet: dann wird das Phantasma verwendet um Luftschlösser damit zu erbauen, die der Selbstsucht und eignen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen; von den so verknüpften Phantasmen werden eigentlich immer bloß die Relationen erkannt: der dies Spiel treibt ist ein Phantast: er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt nachher auch in die Wirklichkeit mischen und eben dadurch selbst für die Wirklichkeit untauglich werden. Auch wird er vielleicht die Gaukeleien seiner Phantasie niederschreiben, wodurch dann die gewöhnlichen Romane aller Gattungen zu Stande kommen, die seines Gleichen und das große Publikum ergötzen: die Leser träumen sich an die Stelle des Helden und finden dann die Darstellung sehr „gemüthlich". Soweit von der Phantasie. Ich kehre zurück zur Auseinandersetzung des Wesens des Genies und seines Unterschiedes vom gewöhnlichen Menschen.

Ich sagte: das Wesen des Genies ist die Fähigkeit in den wirklichen Dingen die Ideen derselben aufzufassen, und da dieses nur geschehn kann in einer rein objektiven Kontemplation, in der alle Relationen verschwinden und besonders die Beziehungen der Dinge zum eignen Willen aus dem Bewußtseyn treten, so ist das Genie auch auszudrücken als die vollkommenste Objektivität des Geistes, d. h. die Fähigkeit sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren, die Erkenntniß dem Dienste des Willens zu entziehn, d. h. sein Interesse, sein

Wollen, ſeine Zwecke ganz aus dem Auge zu laſſen, ſich ſeiner Perſönlichkeit zu entäußern und übrig zu bleiben als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge. Die Fähigkeit hiezu eben unterſcheidet das Genie vom gewöhnlichen Menſchen. — Dieſer nämlich iſt der eigentlichen Beſchaulichkeit, d. h. einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung nicht fähig, wenigſtens nicht anhaltend, nicht für eine Dauer. Er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur richten, ſofern ſie irgend eine Beziehung auf ſeinen Willen haben, die freilich eine ſehr mittelbare ſeyn kann, aber ſie muß daſeyn. Zum Behuf des Willens bedarf es nun immer bloß der Erkenntniß der Relationen, und zu dieſer iſt der abſtrakte Begriff des Dinges hinlänglich und ſelbſt meiſt tauglicher als die Anſchauung. Darum nun weilt der gewöhnliche Menſch nicht lange bei der bloßen Anſchauung, heftet daher ſeinen Blick nicht lange auf einen Gegenſtand; ſondern bei allem was ſich ihm darbietet, ſucht er nur ſchnell den Begriff unter den es zu bringen iſt, wie der Träge einen Stuhl ſucht, und dann iſt er fertig, es intereſſirt ihn weiter nicht. Daher eben wird er ſo ſchnell mit Allem fertig, mit Kunſtwerken, mit ſchönen Naturgegenſtänden und dem eigentlich überall bedeutſamen Anblick des Lebens in allen ſeinen Scenen. Er aber weilt nicht: er ſucht bloß ſeinen Weg im Leben, allenfalls auch alles, was irgend einmal ſein Weg werden könnte, alſo topographiſche Notizen im weiteſten Sinne: mit der Betrachtung des Lebens ſelbſt als ſolchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, dem ein Maaß der Erkenntnißkraft geworden iſt, welches das zum Dienſte eines individuellen Willens nöthige weit überſteigt, welcher frei gewordne Ueberſchuß ſich daher dem Dienſte ſeines Willens auf eine Zeit entzieht, der verweilt deshalb bei der Betrachtung des Lebens ſelbſt, bei jedem Dinge das ihm vorkommt ſtrebt er die Idee deſſelben zu erfaſſen, nicht die Relationen deſſelben zu andern Dingen: weil er aber die Relationen vernachläſſigt, vernachläſſigt er eben dadurch häufig die Betrachtung ſeines eignen Weges im Leben, und geht daher ſolchen meiſtens ungeſchickt genug. Dem gewöhnlichen Menſchen iſt ſein Erkenntnißvermögen die Laterne, die ſeinen Weg erleuchtet; dem Genialen iſt es die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Dieſe ſo verſchiedene Weiſe in das Leben hinein zu ſehn,

wird bald sogar im Aeußern beider sichtbar. Der Blick des Menschen in welchem das Genie lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und fest zugleich, den Karakter der Beschaulichkeit, der Kontemplation trägt: wir sehn dies an den Bildnissen der wenigen Genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahllosen Millionen Menschen dann und wann als die seltenste Ausnahme hervorgebracht hat: dagegen gehalten zeigt sich der Blick der Andern entweder stumpf oder nüchtern, oder auch in ih[m] ist der wahre Gegensatz der Kontemplation sichtbar, das Spähen.*) Zur nähern Kenntniß des Wesens des Genies kann noch folgendes dienen. Das Genie und der gewöhnliche Mensch empfangen die Eindrücke derselben Außenwelt, sehn die nämlichen Objekte, haben dieselben Bilder: und dennoch ist die Anschauung jedes gegenwärtigen Objekts eine ganz andre im Kopf des Genies als in dem des gewöhnlichen Menschen. Bei diesem ist die Anschauung minder willensrein, willenlos, als beim Genie. Im Genie ist Wille und Vorstellung besser auseinandergetreten: daher sind bei ihm die Vorstellungen reiner, freier von aller Beziehung auf den Willen, d. h. sie sind unvermischter mit dem ande[rn] Element, dem Willen, sie sind in vollkommnerem Grade Vorstellungen. Schon früher sagte ich: die Erkenntniß ist zwar, wie wir wissen, entsprossen aus dem Willen, der das Radikale, aber sie wird durch ihn stets verunreinigt, wie die Flamme durch das Holz, de[n] Docht, aus dem sie entspringt: diesem Gleichniß nach, gliche die Erkenntniß des gewöhnlichen Menschen der Flamme eines Körpers der nicht durch und durch brennbar ist, sondern unverbrennliche Theile enthält, wie Holz oder oelgetränkter Docht; hing[egen] die Erkenntniß des Genies der Flamme des durch und durch verbrennlichen Körpers, wie Alkohol, Spiritus, Kampfer, Phosphor. Je trüber die Erkenntniß ist, desto unmittelbarer ist ihre Beziehung zum Willen, und umgekehrt: desto mehr ist man sich der Objekte bloß bewußt als Motive für den Willen. Die Thiere sind sich der Vorstellungen durchaus nur bewußt sofern solche Motive für ihren Willen sind; außerdem fesseln sie gar nicht ihre Aufmerksamkeit,

*) [Daneben am Rand, mit Tinte wieder ausgestrichen:] Beliebig hinzuzufügen was steht M. S. Buch p 60 seqq. — [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

und obendrein muß bei ihnen diese Beziehung eine ganz unmittelbare seyn. — Das Genie vermag die Vorstellungen ganz von dieser Beziehung auf den Willen zu reinigen, d. h. ganz willenslos, d. h. ganz rein anschaulich zu erkennen. — Auch dies hat Grade: für den menschlichen Willen ist unter allen Objekten dasjenige welches ihn am leichtesten anregt, weil es die stärksten und meisten Beziehungen zu ihm hat, der Mensch; die Thiere und die erkenntnißlose Welt weniger: daher gehört der höchste Grad von Genie dazu den Menschen zum Gegenstand seiner willensreinen Auffassung zu machen, also die Idee des Menschen künstlerisch aufzufassen und darzustellen. Darum eben ist es nur das größte Genie dem das Kunstwerk gelingt dessen Gegenstand der Mensch ist, also die Historienmalerei, die Bildhauerei, das Trauerspiel, das Epos: hingegen ein niedrer Grad von Genie vermag schon die Thierische und erkenntnißlose Natur rein aufzufassen, d. h. sie anzuschauen ohne daß der Wille erregt werde, eben weil ihre Beziehungen zum eignen Willen des Künstlers nicht so zahlreich, stark und unmittelbar sind; daher ist es ein niedrer Grad von Genie der sich zeigt in der Malerei der Thiere, der Landschaft, des Stilllebens, in der beschreibenden Poesie, in der Baukunst. —

Die Wurzel des Genies liegt also in der Art die anschauliche Welt zu erfassen, in der Reinheit der Anschauung. Etwas ganz andres ist ungewöhnliche Klugheit, d. h. große Schärfe, Leichtigkeit, Schnelligkeit im Auffassen der kausalen Beziehungen (supra gezeigt) oder auch Schnelligkeit, Leichtigkeit im Kombiniren und hin- und herwerfen abstrakter Begriffe: das ist Geist, esprit, Talent: diese Leichtigkeit des Operirens mit den abstrakten Begriffen, und den Kausalitätsverhältnissen giebt Talentmenschen, große Gelehrte, wissenschaftliche Köpfe, Mathematiker, Physiker, Historiker, große Feldherrn, Staatsmänner; aber weder Künstler, noch Dichter, noch große Philosophen. Wo Genie ist, wird von diesen Gaben allemal auch etwas vorhanden seyn; aber sie treten zurück, weil die Anschauung vorherrscht und die Aufmerksamkeit auf die edlere und tiefere Erkenntniß gerichtet ist. Vorhanden sind aber Geist und Klugheit und Kombinationsvermögen, wenn Genie vorhanden ist: denn, wo sogar die Anschauung den höchsten Grad von

Reinheit erreicht hat, da ist das ganze Erkenntnißvermögen von einer feiner[n], subtilern, beweglicheren Art, d'une trempe plus fine; of a finer temper: diese feinere Beschaffenheit der Erkenntnißkraft dehnt sich viel öfter nur auf die besagten Fähigkeiten des Kombinirens von Begriffen und Kausalitätsverhältnissen aus: daher sind kluge, geistreiche Menschen, gute Köpfe ungleich häufiger als das so überaus selt[ne] Genie: nur zu allerletzt dringt jene feinere Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens gleichsam durch bis auf das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß, der Anschauung, und dann erst ist Genie da: also wo dieses ist, ist allemal auch Geist und Talent; aber nicht umgekehrt.

Man hat in unsern Tagen so sehr darüber gespottet, daß Gottsched*), im Geist der Wolfischen Schule, das Genie setzte in die überwiegende Stärke der unter[n] Seelenkräfte. Wenn man ihn aber nur recht versteht, so hat er ganz Recht, bloß der Ausdruck ist unwürdig. Nämlich man verstand damals und zum Theil noch jetzt, unter untere Seelenkräfte die Fähigkeit zu anschaulichen Vorstellungen; man nannte sie die untern, weil auch das Thier sie hat, dagegen die abstrakten Vorstellungen der Vernunft wurden den ober[n] Seelenkräften beigelegt. Nun liegt ja aber allerdings das Wesen des Genies in der größe[rn] Reinheit der anschaulichen Vorstellungen, der unmittelbaren Auffassung der anschaulichen Welt, denn nur in dieser und nur anschaulich werden die Ideen erkannt die das Objekt aller Kunst sind. — Uebrigens sind, wo Genie ist, auch jene sogenannten ober[n] Seelenkräfte in höherer Vollkommenheit da: denn, damit Genie dasei, muß die größere Vollkommenheit und Feinheit der ganzen vorstellenden Kraft, die feinere Organisation derselben, durchgedrungen seyn bis auf das anschauende unmittelbare Erkennen, und dahin gelangt es zuletzt; viel öfter erstreckt es sich bloß auf jene sogenannten obern Seelenkräfte, wodurch bloß Geist und Talent entsteht.

Also, weil beim Genie die größere Vollkommenheit und Feinheit des Erkennens sich bis auf die Anschauung erstreckt, so wird, wie oben gesagt, das Genie, sobald es nicht verstimmt oder abgespannt ist, auch die gewöhnliche Umgebung, die Natur, ganz

*) [Aber diesem Wort nachträglich:] Adelung?

anders sehn, als der gewöhnliche Mensch; es sieht eine weit schönere, d. h. eine deutlichere Welt, weil bei ihm die Vorstellung ungetrübter ist vom Willen. —

Jetzt noch von den Nachtheilen der Genialität, und von ihrer Annäherung zu Spuren des Wahnsinns.

Die Objekte des Genies als solchen sind die Ideen: die Idee wird aufgefaßt indem man die dem Satz vom Grund folgende Erkenntnißweise verläßt: denn eben der Satz vom Grund ist es, welcher das Wesentliche aller Dinge, die Idee, auseinanderzieht zu unzähligen in Zeit und Raum verschiedenen Individuen. Also die geniale Erkenntniß, oder die Erkenntniß der Idee ist die, welche dem Satz vom Grund nicht folgt. Hingegen grade die dem Satz vom Grund folgende und durch ihn geordnete Erkenntniß ist es, welche im Leben Klugheit und Vernünftigkeit giebt, und eben sie auch bringt die Wissenschaft zu Stande.

Weil also die geniale Erkenntniß grade die entgegengesetzte von dieser ist, so werden die Mängel welche aus der Vernachlässigung der dem Satz vom Grunde nachgehenden Erkenntniß entspringen den genialen Individuen eigen seyn. Ich werde dieses an allen vier Gestalten des Satzes vom Grund nachweisen. Jedoch ist zu bemerken, daß die Fehler der genialen Individuen die ich demnach aufzählen werde sie eigentlich nur treffen insofern und während sie in der genialen Erkenntnißweise begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist: denn die große Anspannung welche zur willenslosen Erkenntniß und Auffassung der Ideen erforderlich ist, muß nothwendig wieder nachlassen und hat große Zwischenräume: in diesen sind sowohl die Vorzüge als die Mängel der genialen Individuen weniger merklich, obschon beide nie ganz verschwinden. Eben dieserhalb, weil die eigentliche Wirksamkeit der genialen Erkenntnißkraft nur zu gewissen Zeiten vorhanden ist, hat man das Wirken des Genies als eine Art Inspiration betrachtet und dies bezeichnet schon der Name Genie: er drückt aus daß gleichsam ein übermenschliches Wesen, ein Genius ein solches vorzüglich begabtes Individuum auf gewisse Zeiten in Besitz nimmt. — Ich wollte also zeigen, wie die dem Genie als solchen wesentliche Abneigung in seinem Erkennen dem Satz vom Grunde nach-

zugehn, gewisse Mängel herbeiführt. Ich werde dies an allen vier Gestalten jenes Satzes durchgeh[n]. Zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seyns, welcher die Gesetzmäßigkeit von Raum und Zeit bestimmt. Hier zeigt sich die bekannte Abneigung genialer Individuen gegen Mathematik. Die Mathematik betrachtet die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind: diese Betrachtung der Mathematik ist daher grade das Gegentheil der genialen Betrachtungsweise, welche von allen Formen der Erscheinung und allen Relationen wegsehend, grade bloß den eigentlichen Inhalt aller Erscheinungen, die in ihnen sich aussprechende Idee zum Gegenstande hat und aufsucht: schon deshalb also ist die Mathematik dem Genie nicht zusagend: außerdem aber wird die Eukleidische logische Behandlungsweise der Mathematik dem Genie widerstehn, weil solche, wie gezeigt, nicht einmal eine eigentliche Einsicht in die Gesetze des Raumes giebt und daher nicht die Erkenntniß befriedigt: sie giebt bloß eine Verkettung von Schlüssen gemäß dem Satz vom Erkenntnißgrunde und dem vom Widerspruch; zeigt daß es so sei, nicht warum es so seyn muß: dabei nimmt sie von allen Erkenntnißkräften am meisten das Gedächtniß in Anspruch, um nämlich alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben und der langen Beweisführung zu folgen. Die Erfahrung hat daher bestätigt daß große Genies in der Kunst zur Mathematik weder Neigung noch Fähigkeit haben. Nie war ein Mensch in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den 4ten Lehrsaz des Eukleides begreifen gekonnt. Göthen ist der Mangel mathematischer Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden, von den unverständigen Gegnern seiner Farben-Lehre. Der Vorwurf mochte freilich gegründet seyn: nur war er hier sosehr am unrechten Ort und so ganz q[u]eer angebracht, daß jene Herr[n] ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben so sehr an den Tag legten als durch ihre übrigen Midas-Aussprüche. Denn hier wo die Aufgabe war, von dem Phänomen der physischen Farbenerscheinungen Rechenschaft zu geben, kam es gar nicht darauf an nach hypothetischen Datis zu messen und zu rechnen, was freilich Newton vortrefflich konnte; sondern es kam darauf an durch unmittelbare Thätigkeit des Verstandes, den kausalen

Zusammenhang jener Farbenerscheinungen aufzufinden: das konnte Newton nicht und das hat Göthe gethan. Also daß Göthe kein Mathematiker ist, ist übrigens wahr und bestätigt was ich hier von der Abneigung des Genie[s] gegen Mathematik sag[e].

Aus dem angegebenen Gegensaz zwischen der mathematischen Erkenntniß, welche den allgemeinsten Formen der Erscheinungen nachgeht, und der genialen die grade den Gehalt aller Erscheinungen fassen will, erklärt sich auch die eben so bekannte Thatsache daß umgekehrt ausgezeichnet[e] Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben: dies zeigt besonders naiv die bekannte Anekdote von einem französischen Mathematiker der die Iphigénie des Racine gelesen und achselzuckend fragte: qu'est[-ce-]que cela prouve? — Soviel von der Gestaltung des Satzes vom Grund in Raum und Zeit. — Am Gesetz der Kausalität zeigt sich dasselbe. Die scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesez der Kausalität und dem der Motivation macht eigentlich die Klugheit aus: darum wird ein Kluger, sofern und während er seine Klugheit wirken läßt, nicht genial seyn, und umgekehrt ein Genie wird sofern und während in ihm die Genialität thätig ist, keine Klugheit zeigen, sogar den Mangel derselben offenbaren: was die Erfahrung oft bestätigt. — Nun endlich noch am Satz vom Grund des Erkennens dasselbe zu zeigen: der Erkenntnißgrund herrscht im Gebiet[e] des abstrakten Denkens, der Begriffe; die Idee hingegen, das Objekt des Genies, wird nur anschaulich erkannt, wodurch sie im Gegensatz steht mit der abstrakten oder vernünftigen Erkenntnißweise. Darum findet man bekanntlich selten oder nie große Genialität gepaart mit vorherrschender Vernünftigkeit, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hievon ist dennoch nicht Schwäche der Vernunft, sondern theils liegt er darin daß das geniale Individuum selbst eine ungemein energische Willenserscheinung ist, dies äußert sich dann in großer Heftigkeit aller Willensakte; theils liegt der Grund jener Unvernünftigkeit darin, daß beim Genie die anschauende Erkenntniß durch Sinne und Verstand durchaus überwiegend ist über die abstrakte, daher die Richtung des Geistes auf

das Anschauliche vorherrschend, der Eindruck der anschaulichen Erkenntniß ist bei ihnen höchst energisch und überstrahlt daher die farblosen kalten Begriffe, weshalb nicht diese das Handeln leiten, wodurch es eben unvernünftig ausfällt: darum ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. In Hinsicht auf diese Unvernünftigkeit wie auf alle Fehler und Sonderbarkeiten genialer Individuen muß ich besonders an das erinnern, was ich gleich anfangs darüber gesagt habe: Nämlich dem Genie ist ein Maas der Erkenntnißkraft zugefallen, welches viel größer ist als das zum Dienste eines individuellen Willens nöthige: dieser Ueberschuß der Erkenntniß wird nun frei, ist thätig ohne es zum Dienste des Willens des Individuums zu seyn, bleibt also übrig als reines Subjekt des Erkennens, klarer Spiegel des Wesens der Welt: das ist die geniale Thätigkeit. Wann nun aber durch starke Anregungen das ganze Bewußtseyn des genialen Individuums auf sein eignes Wollen gerichtet wird, auf seine Zwecke und seine Person; dann nimmt nun auch dieser ganze Ueberschuß der Erkenntniß die subjektive Richtung; alle Motive dieses Individuums, alle Umstände, die auf sein Wollen Einfluß haben, werden beleuchtet von dem übermäßigen Lichte seiner disproportionirt hellen Erkenntniß: darum nun eben stellen sich dann alle Objekte seines Willens übertrieben lebhaft, mit zu grellen Farben und ins Ungeheure vergrößert dar; und das geniale Individuum sieht überall Extreme: daher wird dann durch diese übertriebnen Vorstellungen auch der Wille übermäßig bewegt, jede Stimmung wird überspannt, jede Willensbewegung wird zum Affekt, die Affekte werden leicht übermäßig heftig; Melancholie herrscht vor, weil des Widrigen und Ungelegnen mehr ist als des Günstigen und Erwünschten: eine lebhafte Vorstellung verdrängt bald die andre: der Wechsel der Laune ist überraschend schnell; von einem Extrem wird zum andern übergesprungen: es zeigt sich also eine dem Wahnsinn sich nähernde Erscheinung wie Göthe sie im Tasso schildert, und wie man sie alle Zeit am Genie wahrgenommen hat. Hieher gehört auch die Neigung zu Monologen. — — Man soll sich davor hüten, weil man sonst auch beim Dialog die Anwesenheit des Andern vergißt und durch einen Uebergang in den Monolog zum Selbst-

Verräther wird. Das Genie eben verfällt leicht in diesen Fehler: denn weil bei ihm die Erkenntniß sich zum Theil dem Dienste des Willens entzogen hat, so werden auch im Gespräch seine Vorstellungen so lebhaft werden, daß er bloß an die Sache denkt, von der er redet und die ihm lebhaft vorschwebt, nicht aber an die Person denkt zu der er redet: daher wird seine Erzählung oder sein Urtheil leicht für sein Interesse zu objektiv ausfallen: er wird nicht verschweigen was klüger verschwiegen bliebe u. s. f. —

Alle diese Fehler denen die geniale Individualität unterworfen ist, haben längst die Bemerkung veranlaßt, daß Genie und Wahnsinn eine Seite haben wo sie aneinander gränzen, ja das Genie zum Theil in Wahnsinn übergeht, wenigstens leicht mit einer Spur von Wahnsinn vergesellschaftet ist. Man hat die dichterische Begeisterung selbst eine Art Wahnsinn genannt: Horaz nennt sie amabilis insania: Od. Lib. III, 4. — Wieland sagt im Eingang zum Oberon: „ein holder Wahnsinn spielt um meine Stirn". — Seneca führt an (de[23]) tranq. animi 15, 16) daß Aristoteles gesagt habe: nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Cic[ero] Tusc[ulan]. [1], 33, sagt: Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse. Platon spricht an mehreren Stellen von der Verwandschaft zwischen Wahnsinn und Genie: im Phädros p 317, sagt er gradezu, daß ohne einen gewissen Wahnsinn kein ächter Dichter seyn könne; ja, ebendaselbst p 327, sagt er, daß Jeder, der in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnsinnig erscheint. Eben dieses drückt er in dem schon erwähnten Mythos (Rep. 7) von der finstern Höhle folgendermaaßen aus: er sagt, daß diejenigen, welch[e] außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (d. h. die Ideen) geschaut haben, wenn sie danach in die Höhle zurückgebracht werden, nicht mehr sehn können, ihre Augen sind der Dunkelheit entwöhnt, wie geblendet vom hellern Licht, und da können sie da unten die Schattenbilder an der Wand nicht mehr recht erkennen, machen allerlei Mißgriffe und werden deshalb von den Andern verspottet, die nie aus der Höhle herauskamen und nichts kennen als jene Schattenbilder. — Die unmittelbare Gränze des Genies an den Wahnsinn, ja den Uebergang des Genies zum Wahnsinn hat aber niemand so deutlich und ausführlich dar-

gestellt als Göthe im Torquato Tasso, wo er zum Zweck hatte das Genie als solches von der tragischen Seite zu fassen und das Leiden, ja das Märtyrerthum des Genies vor die Augen zu bringen: dieses Märtyrerthum schildert er in Hinsicht auf die äußern Verhältnisse im Künstlers Erdenwalle[n]; in Hinsicht auf das Innere aber im Torquato Tasso. — Die Thatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn wird endlich auch bestätigt einerseits durch die Biographien sehr genialer Menschen, z. B. Rousseau's, Alfieri's und durch Anekdoten aus dem Leben andrer; andrerseits fand ich sie bestätigt, indem ich häufig die Irrenhäuser besuchte und öfter Subjekte von unverkennbar großen Anlagen antraf, durch deren Wahnsinn Genialität durchblickte, allein vom Wahnsinn, der hier völlig die Oberhand gewonnen hatte, unterdrückt war. Man könnte meinen, das sei Zufall, indem auch ein paar Menschen von Genie toll geworden wären: aber dies ist nicht anzunehmen: denn einerseits ist die Anzahl der Wahnsinnigen im Verhältniß zum Menschengeschlecht äußerst klein; und wieder andrerseits ist ein geniales Individuum eine weit über alle gewöhnliche Schätzung seltene Erscheinung; es ist die größte Ausnahme in der Natur, seltner als irgend eine monstrose Misgeburt. Freilich wird oft der Name des Genies verschwendet an jeden Menschen der irgend ein kleines Talent, ja irgend eine besondre Fertigkeit hat: aber in dem Sinn nehmen wir hier den Begriff des Genies nicht.*) Worin das innre Wesen des Genies besteht ist auseinandergesetzt: wir könnten nur noch fragen nach einem äußern Kriterium dem gemäß der Name des Genies einem Menschen mit Recht beizulegen wäre. Das wäre folgendes: das Genie beurkundet sich durch Werke, die nicht etwa für ein Zeitalter nützen und erfreuen, sondern für alle Zeiten, also für die Menschheit überhaupt einen bleibenden, unvertilgbaren Werth haben, also nicht durch andre ersetzt und verdrängt werden können, sondern einzig, ohne Gleichen und daher ewig jung bleiben. So ein Werk allein ist sicheres Anzeichen von Genie: denn nur was für die ganze Menschheit einen in allen Lagen und allen Zeiten blei-

*) Ueber die Wohlthätigkeit des Leidens für das Genie, siehe M. S. B[ogen] 4, p 7, 8. [gemeint sind die Vorarbeiten zur „Welt a. W. u. V." I, unter dem Namen „Genesis des Systems" in unsrer Ausgabe Bd. XII; der betreffende Bogen ist aus dem Jahre 1817].

benden großen Werth hat ist ein mehr als menschliches Werk und wird daher einem Genius zugeschrieben. In den eigentlichen Wissenschaften sind solche Werke kaum möglich; weil die Wissenschaften fast alle der Erfahrung bedürfen, daher im beständigen Fortschreiten begriffen sind, und daher, wenn gleich ein Werk der Wissenschaft einen bleibenden Nutzen bringt, indem es sie um vieles fördert, doch die Wissenschaft nachher noch weiter geht, immer mehr alte Jr[r]thümer aufdeckt und neue Wahrheiten findet, auch für wichtige Wahrheiten deren Darstellung anfangs schwierig und weitläuftig war, nachdem sie geläufig geworden, kürzere und leicht[re] Wege der Mittheilung auffindet; daher dann wird später die Wissenschaft nicht mehr aus jenem alten Werke, sondern aus neue[rn] Werken studirt werden müssen und das Werk selbst behält nicht für alle Zeit[en] gleichen Wert. Bloß bei den zwei Wissenschaften die völlig apriori sind, nämlich Mathematik und Logik, wäre ein für alle Zeit[en] gleich brauchbares Werk denkbar. Uebrigens aber können einen für alle Zeiten gleich bleibenden und nie veraltenden Werth nur die Werke haben, welche hervorgiengen aus der Erkenntniß dessen was durch alle Zeit ganz dasselbe bleibt, also eigentlich auch nicht in der Zeit liegt, das sind aber eben die Ideen, die bleibenden, wesentlichen Formen aller Dinge: also wer das Wesen, die Idee der Menschheit, oder auch irgend einer andern Stufe der Objektivation des Willens, also der Natur in irgend einem Theil oder im Ganzen gefaßt hat und in einem Werke deutlich wiederholt und darstellt, dessen Werk bleibt immer neu, weil es das Unveränderliche schildert, das zu allen Zeiten gleiche: darum gehört es nicht einem Zeitalter, sondern der ganzen Menschheit an. Sehn[24]) Sie wie die Werke der großen Dichter aus den ältsten und aus den verschiedensten Zeiten immer jung bleiben und durchaus nicht veralten: Horaz, Homer, Dante, Petrar[ch], Shakspeare. — Eben so die Bildwerke der Alten: die Antiken kommen nicht aus der Mode. — Eben so der Plato, — er wird unmittelbar selbst zu allen Zeiten zu den Menschen reden. — Eigent[lich] Wissenschaftliche Werke können dies nie: allenfalls nur die über rein aprioriſche Wissenschaften, also der Eukleides und des Aristoteles Organon, diese könnten ewig bestehn, wenn sie in ihrer Art vollkommen wären, was aber

beſonders Euklid nicht iſt. Darum nun iſt ein ſolches für alle Zeiten beſtehendes und daher der ganzen Menſchheit angehörendes Werk das Kriterium des Genies, eben weil das Genie die Fähigkeit iſt die Ideen, das Weſentliche und Unveränderliche zu erkennen. Die Idee aber wird nur durch das Kunſtwerk mitgetheilt, das ganze Weſen der Welt aber nur durch die Philoſophie dargeſtellt. Darum iſt Kunſt, ſowohl bildende als Poeſie und Muſik, ſodann Philoſophie der eigentliche Wirkungskreis des Genies und der Stoff ſeiner Werke. Wenn alſo unſer Kriterium für die Anerkennung eines Menſchen als Genies die Forderung eines durchaus unſterblichen Werks ſeyn muß; ſo ſeh[n] [S]ie wie über alle gewöhnliche Schätzung ſelten das Genie iſt. Berechnung der Millionen die beſtändig in Europa leben, und in den einzelnen Ländern, verglichen mit der Zahl der genialen Köpfe, ſowohl bei den Alten, als in den verſchied[nen] Ländern der Neuern.

Gelehrſamkeit[25]) verhält ſich zum Genie wie die Noten zum Text: nur wer einen Text ſchreibt, der noch nach Jahrhunderten kommentirt wird, iſt ein Genie. — Auch verhält es ſich zur Gelehrſamkeit wie die Sonne zum Planeten. — Ein Gelehrter iſt, wer von ſeinem Zeitalter und den vorhergegangenen viel gelernt hat, ein Genie, der, von dem ſein Zeitalter und die nachfolgenden viel zu lernen haben. —

Zu dieſer Erörterung leitet[e] mich die Bemerkung, daß ich in Irrenhäuſern Subjekte von unverkennbaren Spuren von genialen Anlagen gefunden habe, welches wegen der verhältnißmäßigen Seltenheit des Wahnſinns ſowohl als noch mehr des Genies, nicht dem Zufall zugeſchrieben werden kann, ſondern eben beſtätigt, was man ſtets bemerkt hat und ich ſchon erläutert habe, daß das Genie von irgend einer Seite an den Wahnſinn gränzt, ja leicht in ihn übergeht. Obgleich ich von dieſer Verwandſchaft des Genies mit dem Wahnſinn ſchon einige Gründe nachgewieſen habe, ſo habe ich doch noch zu zeigen wie im Weſen der Genialität ſelbſt ſchon etwas liegt das mit dem Wahnſinn zuſammentrifft: dieſe Erklärung wird eben beitragen Ihnen das Weſen des Genies ſelbſt faßlicher zu machen. Erinnern*) Sie ſich der Er-

*) [Die Stelle 220, 36—221, 8 von „Erinnern" bis „Spur von Wahnſinn" iſt eine Korrektur, die durch die Umſtellung des Appendix über den Wahnſinn notwendig geworden; die mit

klärung vom Wesen des Wahnsinns die wir fanden bei Betrachtung des Erkenntnißvermögens. Ich stellte ihn dar als Krankheit des Gedächtniss[es]. Dadurch wird zwar der Eindruck des Gegenwärtigen, also Anschaulichen nicht unmittelbar verfälscht, jedoch mittelbar, durch falsche Beziehungen desselben auf eine gewähnte, fingirte Vergangenheit. — — —

Ich sagte zuletzt, man habe behaupten wollen, jeder Mensch habe eine schwache Spur von Wahnsinn. [Hier schließt sich laut Hinweis die letzte Seite des Appendix zu B. 59 an, welche in Bd. IX unsrer Ausgabe reicht von S. 378, 25—379, 1; der letzte Satz des dortigen Textes lautet:] [59 A] Die Erinnerung befaßt nur das Allgemeine der durchlebten Vergangenheit und dann sind aus Tausend Lebensscenen einzelne vollständig stehn geblieben: daher kommt es daß das Selbstbewußtseyn überhaupt sehr unvollkommen und von geringer Klarheit ist: und die Ungleichheit der Erinnerung, das hin und wieder Lückenhafte in ihr, mag wohl veranlassen daß jeder Mensch auf eine individuelle Weise einen kleinen Anstrich von Wahnsinn hat: dieser wird am deutlichsten dann hervortreten, [hieran schließt sich:] [215] wann in einzelnen Momenten die Gegenwart einmal überaus klar erkannt wird, weil dann die Vergangenheit desto mehr im Schatten bleibt, durch die Klarheit der Gegenwart verdunkelt wird. — Und hier sind wir eben auf dem Punkt, von welchem aus wir das Hinüberneigen der Genialität zum Wahnsinn am besten fassen können. Auch beim Genie ist es die lebhafte Auffassung des einzelnen Bildes der Gegenwart, welche die Relationen und das Abwesende verdunkelt. — Wir haben gesehn, daß der Wahnsinnige das einzelne Gegenwärtige, auch Manches Einzelne aus der Vergangen-

---

Tinte durchgestrichene frühere Lesart lautet:] Zu diesem Zweck nun aber will ich zuvor das Wesen des Wahnsinns selbst Ihnen deutlich zu machen suchen. [Es folgte dann der Satz, der jetzt den Anfang von 59 A bildet, auf welches Blatt er von hier übertragen wurde. Die Theorie des Wahnsinns bildete nämlich ursprünglich die Fortsetzung des Appendix zu B. 214, wurde dann von diesem losgetrennt und als Appendix an B. 59 (im I. Teil der Vorlesung, also in unsrer Ausg. Bd. IX) angefügt. Sie beginnt dort auf S. 372, 5 mit dem vom Ende des (jetzigen) Appendix zu Bog. 214 dahin übertragenen, auf dem (jetzigen) Ende des Appendix aber ausgestrichenen Satz:] In den vielen Schriften über den Wahnsinn, findet man genug Schilderungen desselben, Bemerkungen, Thatsachen, Eintheilungen, aber nirgends habe ich eine deutliche und befriedigende Erklärung vom eigentlichen Wesen des Wahnsinns überhaupt angetroffen.

heit richtig erkennt, aber doch wenigstens zum Theil das Abwesende und Vergangne vergißt, dadurch den Zusammenhang und die Relationen des Gegenwärtigen verkennt und deshalb irrt und irre redet: etwas ähnliches nun bringt die geniale Erkenntnißweise mit sich: dieser nämlich ist es wesentlich die Erkenntniß der Relationen, welche durch den Satz vom Grund entsteht, zu verlassen, um eben in den Dingen nur ihre Ideen zu sehn und zu suchen, ihr sich anschaulich aussprechendes eigentliches Wesen zu ergreifen, in Hinsicht auf welches ein Ding seine ganze Gattung repräsentirt, ein Fall für Tausende gilt. Diese geniale Auffassung der Dinge bringt es mit sich, daß der Zusammenhang der einzelnen Dinge als solcher aus den Augen gelassen wird: dem Genie muß das einzelne Objekt seiner Beschauung, die übermäßig lebhaft aufgefaßte Gegenwart in so hellem Lichte erscheinen, daß dadurch die übrigen Glieder der Kette von Relationen der einzelnen Dinge ins Dunkel zurücktreten: die vollkommne Auffassung des eigentlich[en] innern Wesens der Dinge macht grade die Erkenntniß der Relationen unvollkommen und dies eben giebt die Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Aehnlichkeit haben. Das Genie und der Wahnsinnige erkennen beide die Dinge vereinzelt und nicht in dem Zusammenhang in welchem sie mit andern stehen: das Genie, weil seine Betrachtungsweise die Dinge herausreißt aus dem Strome des Weltlaufs um nämlich im Individuo die Idee, den Repräsentanten der ganzen Gattung zu erkennen; der Wahnsinnige, weil er den Zusammenhang verloren hat, indem der Faden seines Gedächtnisses zerrissen ist, wie früher gezeigt. Die Eigenschaften, welche die einzelnen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geschwächt sehn lassen, steigert die Betrachtungsweise des Genies zu den Ideen dieser Eigenschaften, zum Vollkommnen: darum sieht das Genie alles zu übermäßig, sieht überall Extreme und eben dadurch geräth sein Handeln auf Extreme: es weiß das rechte Maas nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit und es entstehn die Extravaganzen im Handeln, welche mit dem Wahnsinn Aehnlichkeit haben. Das Genie erkennt die Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen, noch die Relationen. Daher kann der Dichter *den* Menschen tief und gründlich kennen, *die* Menschen aber sehr schlecht kennen: deshalb

iſt er leicht zu hintergehn und iſt ein Spiel in der Hand des Liſtigen. Soviel von den Nachtheilen die mit der genialen Individualität verknüpft ſind und bis zur Aehnlichkeit mit dem Wahnſinn geh[n]. Uebrigens[26]) hat man an Leuten von Genie meiſtens einige Melancholie bemerkt. Williſius beſchreibt die Symptome der Melancholie alſo: 1) daß man beſtändig ſinne und denke, immer gedankenvoll umhergehe, nie frei, vacuus; 2) daß man immer an Eine Sache denke, und ſo ausſchließlich, daß man andre, oft viel wichtigere Dinge darüber aus den Augen läßt; 3) daß man die Sachen in ungünſtigem finſte[rn] Lichte ſehe. — Die beiden erſten Punkte ſind mit dem Treiben des Genies nothwendig verbunden. Man wird nie etwas Großes zuſtande bringen, wenn man nicht, zur Zeit da es reif wird, unabläſſig es überdenkt und alles andre darüber vergißt. Das Dritte findet ſich leicht hinzu.

Cap. 7. Vom Zweck des Kunſtwerks.

Wir haben gefunden, daß das Genie die überwiegende Fähigkeit iſt, durch rein objektive und kontemplative Anſchauung der Dinge, die Ideen derſelben aufzufaſſen, welches nur geſchieht indem die Betrachtungsweiſe verlaſſen wird, welche dem Satz vom Grunde gemäß vor ſich geht, die Relationen und die einzelnen Dinge erkennt, deren ganzes Daſeyn eigentlich nur in den Relationen beſteht: dieſe Betrachtungsweiſe alſo verläßt die geniale Erkenntniß, ergreift ſtatt ihrer die Ideen, in deren Auffaſſung das erkennende Subjekt nicht mehr Individuum iſt, ſondern eben nur reines Subjekt des Erkennens. [215A] Die Fähigkeit zu einer ſolchen Erkenntniß muß jedoch in geringerm und verſchiedenem Grade auch allen Menſchen inwohnen; weil ſie ſonſt ſo unfähig wären, die Werke der Kunſt zu genießen, als ſie unfähig ſind ſolche hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabne gar keine Empfänglichkeit beſitzen könnten, ja das Schöne und Erhabne Worte ohne

Sinn für sie seyn müßten. Wenn es also nicht etwa Menschen giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind; so müssen wir annehmen daß auch in allen Menschen jenes Vermögen vorhanden ist, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen und in solcher Erkenntniß sich für den Augenblick ihrer Persönlichkeit zu entäußern. Was das Genie vor den Andern voraus hat, ist nur der viel höhere Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise. Diese eben machen es dem Genie möglich, bei solcher Erkenntniß die Besonnenheit zu behalten, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch das Kunstwerk theilt das Genie die aufgefaßte Idee den Andern mit. Indem nun so die Idee von den Andern durch das erleichternde Medium des Kunstwerks aufgefaßt wird, bleibt sie selbst dabei unverändert und dieselbe: daher ist auch das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eins und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst hervorgerufen seyn, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Die Idee tritt uns leichter entgegen aus dem Kunstwerk als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit: dies kommt großentheils*) daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten, das Wesentliche und Karakteristische derselben also reiner darstellt, als es in der Wirklichkeit ist. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken, und so werden wir durch seine Vermittelung der Erkenntniß der Ideen theilhaft. Daß er diese Augen hat, daß ihm sich das Wesentliche der Dinge aufschließt, welches unabhängig von ihren Relationen ist, das eben ist die Gabe des Genies, das Angeborne: daß er aber im Stande ist auch uns diese Gabe zu leihen, uns gleichsam seine Augen aufzusetzen: dies ist das Erworbne, das Technische der Kunst. Allein[27]) es giebt noch einen andern Grund, warum aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt

*) [„großentheils" Korrektur für:] allein [im Zusammenhang mit dem folgenden Zusatz (s. Anm. [27]))].

als aus der Wirklichkeit. Erinnern Sie sich daß ich früher zeigte, daß wenn die Erkenntniß rein und deutlich hervortreten soll, rein objektiv seyn soll, wodurch sie eben Erkenntniß der Idee wird, nothwendig erforder[t] ist, daß im Beschauer der eigne Wille gänzlich schweige. Denn obgleich die Erkenntniß aus dem Willen entsprossen ist und in der Erscheinung des Willens wurzelt; so ist es doch grade der Wille der sie beständig verunreinigt: unser beständiges Wollen trübt unser Erkennen: der Antheil den wir an den Dingen nehmen (d. i. das Interesse), hindert daß wir sie rein objektiv auffassen, unser Wollen oder Nichtwollen der gegenwärtigen Dinge zieht den Nebel der Subjektivität über alles Objektive. Es ist damit, sagte ich, gleich wie mit der Flamme, die in ihrer Klarheit verunreinigt wird, grade durch das Holz oder den Docht von welchem sie Daseyn und Nahrung hat. Daher, wenn wir das wahre, innre Wesen der Dinge, die aus ihnen sprechende Idee auffassen sollen, durch rein objektive Kontemplation; so dürfen wir durchaus kein Interesse an ihnen haben, d. h. sie müssen in keiner Beziehung zu unserm Willen stehn. Dies nun eben ist der andre Grund, weshalb die Idee uns leichter aus dem Bilde, aus dem Kunstwerk anspricht als aus der Wirklichkeit. Das Bild erleichtert uns die rein objektive Stimmung schon dadurch daß es ein bloßes Bild ist. Denn was wir nur im Bilde sehn, oder im Gedicht, oder im aufgeführten Drama, das ist für uns nicht wirklich, es ist daher außer aller Möglichkeit einer Beziehung zu unserm Willen, während die Wirklichkeit immer solcher Beziehung offen steht; das Bild, das Kunstwerk, kann daher unsern Willen nicht erregen, sondern es spricht rein zu unsrer Erkenntniß, wendet sich ganz allein an diese. Hingegen sollen wir die Idee ergreifen aus der vorhandnen Wirklichkeit des Lebens, so müssen wir hiezu schon gleichsam von unserm Wollen und unsrer Persönlichkeit abstrahiren, uns über sie erheben, was nur durch eine besondre Schwungkraft geschehn kann. Daher eben ist das Ergreifen der Idee aus der Wirklichkeit Sache des Genies: es schöpft aus der unendlichen Fundgrube der wirklichen Welt die Ideen, die es im Kunstwerk darstellt, wodurch sie auch uns jetzt leichter faßlich werden. Dem Genie ist diese Auffassung der Ideen aus dem Leben selbst und das

dazu nöthige gänzliche Erheben über seine Persönlichkeit und deren Interesse eben dadurch möglich, daß das Genie, wie gesagt, eben ein Mensch ist, dem ein größres Maas von Erkenntnißkraft zugefallen ist, als zum Dienst eines individuellen Willens von nöthen, welcher frei gewordne Ueberschuß eben als reines Subjekt des Erkennens die Dinge objektiv auffaßt, frei von aller Beziehung zum eignen Willen. — Obgleich also die Idee auch aus der rohen Wirklichkeit erfaßt werden kann, ja vom Genie ursprünglich daraus erfaßt werden muß, so ist doch das Kunstwerk ein sehr mächtiges Erleichterungsmittel zur Erkenntniß der Idee: dies kommt nun, wie gesagt, zum Theil daher, daß im Kunstwerk die Idee rein dargestellt ist, das Wesentliche deutlich vor Augen gestellt, das Unwesentliche und Störende ausgesondert ist, daher im Spiegel der Kunst alles verdeutlicht und karakteristischer sich zeigt; aber andern Theils kommt jene Erleichterung der Auffassung der Idee durch das Kunstwerk auch daher, daß zum deutlichsten und rein objektiven Auffassen des Wesens der Dinge *das gänzliche Schweigen des Willens* erfordert ist und dieses mit Sicherheit nur dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt gar nicht im Gebiete der Dinge liege, die eine *mögliche* Beziehung zum Willen haben können, also nichts *Wirkliches* sei, sondern ein bloßes **Bild.** Weil es also für das Schöne selbst keinen Unterschied begründet ob die Erkenntniß desselben und das sie begleitende Wohlgefallen unmittelbar aus der Natur geschöpft oder durch ein Kunstwerk vermittelt wird, so werden wir die Betrachtung des Schönen in der Natur und in der Kunst nicht trennen, sondern beide zugleich vornehmen. Wir haben bis jetzt die allgemeinsten Grundlinien der ästhetischen Erkenntnißart betrachtet und schreiten jetzt zur nähern Untersuchung des Schönen und des Erhabenen. Unser Zweck dabei ist vorzüglich zu erkennen, was im Menschen vorgeht, wenn ihn das Schöne, wenn ihn das Erhabne rührt: ob er aber diese Rührung unmittelbar von der Natur, vom Leben selbst empfängt, oder ihrer erst theilhaft wird durch die Vermittelung der Kunst: dies begründet nie einen wesentlichen Unterschied, sondern nur einen äußerlichen.

Cap. 8. Vom subjektiven Antheil des ästhetischen Wohlgefallens.

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandtheile gefunden: erst[lich] die Erkenntniß des Objekts nicht als einzelnen Dinges, sondern als Idee; sodann das Selbstbewußtseyn des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen willenlosen Subjekts der Erkenntniß. Beide Bestandtheile sind unzertrennlich, keines kann eintreten ohne das andre: die Bedingung aber zum Eintritt beider, ist daß man die dem Satz vom Grund nachgehende Erkenntnißweise gänzlich verlasse, welche hingegen zum Dienste des Willens wie auch zur Wissenschaft die allein taugliche ist. — Aus den beiden Bestandtheilen der ästhetischen Erkenntnißweise, geht auch das Wohlgefallen welches durch die Betrachtung des Schönen erregt wird hervor, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern jener Bestandtheile, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist. Wir wollen jetzt zuvörderst betrachten, welchen Antheil am Genusse des Schönen der subjektive Antheil der ästhetischen Betrachtung hat. Dieser war der Zustand des reinen, willenlosen Erkennens, in welchem man aufhört sich seiner als Individuums bewußt zu seyn, und nur noch übrig bleibt als reines Subjekt des Erkennens. Ich werde Ihnen nunmehr zeigen, wie diese subjektive Bedingung der Auffassung des Schönen, sehr viel beiträgt zu dem Wohlgefallen, welches diese Auffassung in uns erregt, also ein großer Theil des ästhetischen Genusses im subjektiven Antheil liegt.

Wir haben oben gefunden, daß die Erkenntniß überhaupt ursprünglich zum Dienste des Willens da ist: daher ist ihr nächster und natürlicher Gegenstand, der eigne Wille des Individuums; das Auffassen der Motive nach welchen dieser Wille sich entscheidet, also die Betrachtung der Zwecke des eig[nen] Willens und des diesen Zwecken Günstigen oder Hinderlichen.

Allein solange wir, wie es gewöhnlich und natürlich ist, mit unserm eignen Wollen beschäftigt sind, kann uns nicht vollkommen wohl werden. Denn betrachten Sie folgendes: Alles Wollen muß entspringen aus einem Bedürfniß: jedes Bedürfniß aber ist ein gefühlter Mangel: dieser ist nothwendig ein Leiden. Freilich macht jede Erfüllung diesem Leiden ein Ende. Aber 1) der Wunsch kommt schnell und leicht; die Erfüllung schwer und langsam. Gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: sodann dauert das Begehren lange und unsre Forderungen kennen keine Gränzen: die Erfüllung aber ist kurz und kärglich gemessen: mit der Erfüllung nehmen die Forderungen stets zu, die Befriedigung aber, welche die Erfüllung gewährt, nimmt stets ab wegen der eintretenden Gewohnheit. 2) Die endliche Befriedigung eines Wunsches ist selbst nur scheinbar: nichts stellt uns wirklich zufrieden: denn sobald ein Wunsch erfüllt ist, stellt sich ein neuer an dessen Stelle: der schon befriedigte Wunsch ist ein erkannter Irrthum; der neue ein noch unerkannter. Eine dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann in der That kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen wird: es fristet sein Leben heute, um seine Quaal auf morgen zu verlängern. Hieraus also ergiebt sich, daß solange wir, wie es in der Regel der Fall ist, mit unserm Willen beschäftigt sind, solange das Wollen unser Bewußtsein füllt, solange wir dem Drange der Wünsche, mit dem ihn stets begleitenden Hoffen und Fürchten hingegeben sind, so lange wir also das Subjekt des Wollens sind, uns nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe werden kann, sondern dies schier unmöglich ist. Dabei ist es im Wesentlichen einerlei ob uns Hoffnung oder Furcht bewegt, ob wir nach einem Gute jagen oder vor einem Uebel fliehen, nach Genuß streben oder Unheil fürchten; das ist im Wesentlichen Eins: Denn immer ist es die Sorge für den stets fordernden Willen, welche das Bewußtsein erfüllt und fortdauernd bewegt, gleichviel in welcher Gestalt sie dies thue: ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlseyn möglich. Das Subjekt des Wollens ist also stets im Leiden begriffen: es ist der Ixion auf dem beständig drehenden Rade; es ist der

ewig schmachtende Tantalus; es sind die Danaiden die mit Sieben Wasser schöpfen. —

Nun aber betrachten Sie welche Veränderung im Subjekt vorgeht, indem die ästhetische Kontemplation, welcher Art sie auch sei, eintritt. — Entweder ist es ein Objekt, welches durch die Macht seiner Schönheit, d. h. durch seine bedeutsame Gestalt, unsre Erkenntniß endlich ganz abzieht von dem eig[nen] Willen und seinen Zwecken; oder durch innre Stimmung befreit sich die Erkenntniß vom Dienste des Willens: genug, eine rein objektive Kontemplation tritt ein: und plötzlich sind wir herausgehoben aus dem endlosen Strohm des Begehrens und Erreichens; die Erkenntniß hat sich los gemacht vom Sklavendienst des Willens, sie ist frei und für sich da: nun faßt sie die Dinge nicht mehr auf sofern sie den Willen angehn, [216] sofern sie Motive des Willens sind; sondern das Erkennen ist jetzt frei von aller Beziehung auf den Willen: also ist die Erkenntniß ohne Interesse, ohne Subjektivität, betrachtet die Dinge rein objektiv, ist ihnen ganz hingegeben, sie sind im Bewußtseyn sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: diese Art des Erkennens, diese Reinigung des Bewußtseins von allen Beziehungen zum Willen tritt nothwendig ein, sobald wir irgend etwas ästhetisch betrachten und dann ist die auf dem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten und uns ist völlig wohl. Es ist der Schmerzenslose Zustand den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.

Dieser Zustand ist aber eben der, welchen ich gleich Anfangs beschrieb, als subjektive Bedingung zur Erkenntniß der Idee: daraus, daß dem Individuum der Satz vom Grund nothwendige Form seines Erkennens ist, die Idee aber ganz außer dem Gebiet des Satzes vom Grund liegt, leitete ich ab, daß das Individuum gar nie Ideen erkennen kann; also wenn wir uns zur Erkenntniß der Ideen erheben sollten, nothwendig in uns eine Veränderung vorgeh[n] müsse, vermöge welcher wir nicht mehr Individuen sind, sondern reines Subjekt des

Erkennens: das eben ist dieser Zustand: es ist die reine Kontemplation, Aufgehn in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grund folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntniß: so ist der Erkennende nicht mehr Individuum sondern reines Subjekt des willenlosen Erkennens: und zugleich ist das so angeschaute einzelne Ding, zur Idee seiner Gattung geworden: beide sind herausgehoben aus dem Strom der Zeit und aller andern Relationen.

[216A] Es ist meistens die Schönheit d. h. die bedeutsame seine Idee ausdrückende Gestalt des Objekts welche uns in diesen Zustand des reinen Erkennens versetzt. Allein innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen im Individuum, kann jedem Objekt gegenüber, unter jeder Umgebung das Gemüth in diesen Zustand versetzen. Hievon geben einen schönen und erfreulichen Beweis jene nicht genug geschätzten Maler der Niederländischen Schule, welche sogenannte Stillleben malten. (Erklärung.) Solche Bilder sind nur dadurch möglich, daß der Künstler die geschilderte rein objektive Anschauung auch auf die unbedeutendesten Gegenstände heften konnte; so ein Bild ist dann das dauernde Denkmal der Objektivität und Geistesruhe des Künstlers. Dadurch eben rührt es den Beschauer: denn es vergegenwärtigt ihm den ruhigen, stillen, willenslosen Gemüthszustand des Künstlers, der nöthig war, um so unbedeutende Dinge, so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen im Bilde zu wiederholen. Das Bild fordert den Beschauer auf auch sich diesem Zustande hinzugeben, und da dieser oft sehr im Gegensatz steht mit der eignen, unruhigen, durch Wollen jeder Art getrübten Gemüthsverfassung in welcher der Betrachter sich grade befindet, so wird grade durch diesen Kontrast seine Rührung vermehrt. Im selben Geiste wie das Stillleben sind auch manche Landschaften gemalt, die höchst unbedeutende Gegenstände vorstellen (Beispiele), besonders von Ruisdael (Friedrich?): sie bringen dieselbe Wirkung auf eine noch erfreulichere Weise hervor. — Hier wo der Gegenstand an sich wenig bedeutend ist, geht die rein objektive Anschauung desselben aus der innern Kraft des künstlerischen Gemüths hervor, wodurch dann sogleich

auch das Unbedeutende in der Darstellung ästhetisch wirkt. Nun aber wird jene rein[e] objektive Gemüthsstimmung von Außen befördert und sehr erleichtert, wenn die Objekte selbst, durch ihre bedeutsame Gestalt, ihr entgegenkommen, zur reinen Anschauung von selbst einladen: dies thut besonders die schöne Natur: in ihrer Fülle dringt sie sich gleichsam auf zur objektiven Betrachtung. Daher wirkt die Natur so wohlthätig auf das Gemüth ein, durch ihre ästhetische Schönheit. Die Macht mit der sie uns zum reinen Anschauen auffordert ist so groß, daß so oft sie mit einem Male sich unserm Blicke aufthut, es ihr fast immer gelingt, uns loszureißen von der Beschäftigung mit unserm leidigen Selbst und dessen Zwecken, uns der Subjektivität zu entreißen, vom Sklavendienst des Willens zu befreien und uns in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen, freilich oft nur auf kurze Augenblicke. Aus dieser Leichtigkeit mit welcher der Anblick der Natur uns in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, wodurch wir unsrer Individualität mit allem ihrem Leiden entzogen sind, ist es erklärlich, daß sogar der, welcher von Noth, Sorgen oder von Leidenschaften innerlich gequält wird, dennoch durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet wird: dann ist der Sturm der Leidenschaften, der Drang der Wünsche, die Unruhe der Furcht und Sorge sogleich auf eine wundersame Art beschwichtigt: eben weil wir der Individualität entzogen sind. Dieses alles kommt daher, daß in dem Augenblicke, wo wir dem rein objektiven Anschauen uns hingegeben haben, wir von allem Wollen losgerissen sind und dadurch gleichsam in eine andre Welt getreten sind, wo alles das, was vorhin unsern Willen bewegte und uns so heftig erschütterte, nicht mehr ist. Aus diesem allen werden wir durch das Freiwerden der Erkenntniß eben sosehr und gänzlich herausgehoben als durch den Schlaf und den Traum: nun sind Glück und Unglück für uns verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen: wir sind nur noch da, als reines Subjekt der Erkenntniß, also als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, aber nur im Menschen so gänzlich frei werden kann vom Dienste des Willens, daß das Bewußtseyn im Erkennen allein besteht: sobald dieser Zustand eingetreten ist (und

er tritt ein sobald wir die Dinge ästhetisch d. h. rein objektiv betrachten), dann ist aller Unterschied der Individualität und alles sie betreffenden gänzlich aufgehoben: es ist einerlei welchem Individuum das schauende Auge, das rein erkennende Bewußtseyn angehört, ob einem mächtigen Könige oder einem gepeinigten Bettler: es ist dann einerlei ob man dem Untergang der Sonne aus einem Kerker zusieht, oder aus einem Pallast. Denn wir sind alsdann auf ein Gebiet versetzt über dessen Gränze weder Glück noch Jammer uns folgen kann: es ist das Gebiet des rein objektiven Erkennens: auf diesem sind wir allemal unserm Jammer gänzlich entronnen, und dies Gebiet liegt uns beständig nahe: allein meistens fehlt uns die Kraft des Geistes, um uns lange darauf zu erhalten. Indem wir nämlich auch wirklich der rein objektiven Anschauung hingegeben sind, so darf etwa nur irgend eine Beziehung jener rein angeschauten Objekte zu unserm Willen, zu unsrer Person wieder ins Bewußtseyn treten, so hat der Zauber sogleich ein Ende: es darf etwa nur uns einfallen daß die Landschaft welche wir eben rein objektiv betrachten ein Landgut ist, da[s] uns durch Erbschaft zufallen könnte, und sogleich ist jene Freiheit und Geistesruhe welche das reine Erkennen begleitet verschwunden, wir sind nicht mehr das rein erkennende Subjekt, sondern das Individuum: vorhin war, was wir erkannten, die Idee, welche außer allen Relationen liegt; jetzt ist es das einzelne Ding, welches nur durch die Relationen, die der Satz vom Grunde setzt, erkannt wird; dadurch ist es ein Glied einer Kette zu der auch das beschauende Individuum gehört, und sonach wird dieses allem Jammer, welcher die Individualität und das Wollen begleitet, wieder hingegeben. Dies ist dann der gemeine Standpunkt, von welchem die meisten Menschen fast nie loskommen, eben weil ihnen die Objektivität, d. h. die ästhetische oder geniale Beschaffenheit des Geistes abgeht. Darum sind sie der ästhetischen Auffassung der Natur, wenigstens auf irgend eine Dauer, nicht fähig: dies zeigt sich daran daß sie nicht gerne allein mit der Natur sind, so sehr diese auch alle ihre Schönheiten entfalten mag: sie brauchen Gesellschaft um Aktion und Reaktion zu empfinden, weil die objektive Betrachtung ihr Bewußtseyn nicht einzunehmen vermag: oder sie nehmen ein Buch mit und lesen

auf einem Spaziergang um so durch abstrakte Gedanken die Langeweile zu verscheuchen welche der Anblick der Natur dem zur objektiven Anschauung Unfähigen machen muß: alles nur, weil ihr Erkennen immer an den Dienst des Willens gebunden bleibt: darum suchen sie an allen Gegenständen immer nur die Beziehungen, welche solche zu ihrem Willen haben können, und bei Allem, welches keine solche Beziehungen hat, ertönt in ihrem Innern, gleichsam wie ein Grundbaß, ein beständiges, trostloses „Es hilft mir nichts": daher kommt es, daß in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finstres, fremdes, feindliches Ansehn für sie hat. Der[28]) Zustand des reinen völlig willenlosen Erkennens ist es auch ganz allein, der uns ein Beispiel giebt, von der Möglichkeit eines Daseyns, das nicht im Wollen besteht, wie unser jetziges. Wir werden weiterhin einseh[n], daß Erlösung von der Welt und ihrer Quaal nur denkbar ist nach gänzlicher Aufhebung alles Wollens, womit aber auch die Welt, wie wir sie kennen, aufgehoben ist und für uns ein leeres Nicht[s] übrig bleibt: da[s] rein[e] willenlose Erkennen allein giebt uns ein Unterpfand der Möglichkeit eines Daseyns, das nicht im Wollen besteht: darin mag zum Theil mit die Freude liegen die uns der Zustand des reinen Erkennens jedes Mal gewährt.

Weil also bei jeder ästhetischen Auffassung, d. h. Anerkennung des Schönen als solchen, der geschilderte Zustand des willensfreien reinen Erkennens die subjektive Bedingung ist, dieser Zustand uns aber allen Leiden entzieht, welche vom Wollen und der Individualität unzertrennlich sind; so hat eben diese subjektive Bedingung des ästhetischen Genusses, einen großen Antheil an der Freude die uns das Schöne gewährt.

Jene geschilderte Seeligkeit, welche das willensfreie Anschauen mit sich bringt, erklärt es auch, warum die Erinnerung an vergangene Zeiten und entfernte Orte uns diese allemal in einem so sehr verschönerten Lichte erblicken läßt, und während das Gegenwärtige uns selten befriedigt, über das in Raum oder Zeit Ferne stets ein wundersamer Zauber verbreitet ist: dies geschieht durch eine Selbsttäuschung; denn als jenes jetzt Ferne einmal Gegenwärtig war, befriedigte es uns auch nicht mehr als das jetzt Nahe und Gegenwärtige. Hiebei geht es

nun ſo zu: Indem wir längſt vergangne Tage, und jetzt ferne Umgebungen uns in der Phantaſie zurückrufen, ſo ſind wir bloß mit den Objekten beſchäftigt, wir ſchauen dieſe jetzt ſo in der Phantaſie an, wie wir ſie damals in der Gegenwart hätten anſchauen können, wenn nicht damals, wie immer, das Beſchäftigen mit dem eignen Wollen und den individuellen Zwecken, nebſt den endloſen Sorgen und Leiden die damit verknüpft ſind unſer Bewußtſein eingenommen hätten: dieſe Sorgen und Leiden ſind aber jetzt vergeſſen und verſchwunden, haben ſeitdem täglich andern Platz gemacht, und die Bilder jener Vergangenheit und Entfernung, die damals durch ſie getrübt wurden, ſtellen ſich jetzt rein von denſelben dar. Darum hat die Anſchauung in der Erinnerung der Phantaſie, jene Reinheit von allen Beziehungen auf den Willen, folglich jene Objektivität, welche die Anſchauung des Gegenwärtigen für uns nicht hat, weil wir nicht vermögen uns ihr ganz hinzugeben und die Beziehungen derſelben auf unſer[n] Willen aus den Augen zu laſſen. Daher alſo kommt es, daß die Erinnerung an Scenen der Vergangenheit und Entfernung oft plötzlich an uns vorüberzieht, wie ein verlornes Paradies: am meiſten iſt dies der Fall, wenn irgend eine Noth uns mehr als gewöhnlich beängſtigt. Jener Zauber der Entfernung und Vergangenheit entſpringt alſo daraus, daß die Phantaſie bloß das Objektive wiederbringt, nicht aber das Individuell-Subjektive: wir bilden uns dann ein, daß jenes Objektive damals eben ſo rein und von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns geſtanden habe, wie jetzt ſein Bild in der Phantaſie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unſer Wollen uns damals Quaal ſchuf, ſo gut als jetzt. Die Anſchauung der gegenwärtigen Objekte, könnte ebenſo erfreulich vor uns ſtehn als die der entfernten in der Phantaſie, wenn wir nur vermöchten ſie eben ſo frei von den Beziehungen auf unſer[n] Willen und rein objektiv anzuſehn. Wer dies erzwingen will, muß im Stande ſeyn die Dinge unter der Illuſion zu betrachten, daß ſie ganz allein da wären, er, der Beſchauer, aber gar nicht gegenwärtig: ſein eignes Selbſt muß aus ſeinem Bewußtſeyn verſchwinden: ſobald er nur deſſen entledigt iſt, bleibt er nur noch als reines Subjekt des Erkennens beſtehn,

als solches ist er dann mit den Objekten völlig Eins, ist das bloß[e] Korrelat derselben, vermöge dessen sie in der Welt als Vorstellung da sind: so fremd nun die Noth seines Individuums diesen Objekten ist, so fremd ist sie alsdann ihm selbst: dann ist für ihn, solange er in solcher objektiven Anschauung der Dinge verharrt, die Welt als Vorstellung allein übrig: die Welt als Wille ist verschwunden: diese aber ist es die allein alle Leiden trägt. Die Welt als Vorstellung ist frei davon. — Daher ebe[n] kommt es überhaupt, daß was uns im Bilde, sei es Malerei, sei es Poesie, so sehr ergötzt, nämlich das Treiben, Drängen und Bewegen des Lebens, uns viele Schmerzen macht, wenn wir selbst darin begriffen sind, d. h. selbst der Wille sind, der diese Erscheinungen hervorbringt.*)

„Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt."
Göthe.

[216] Durch alle diese Betrachtungen wünsche ich Ihnen deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil sei, den am ästhetischen Wohlgefallen die subjektive Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Wollens, das Vergessen seines Selbst als Individuums, und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen Subjekt des Erkennens, dem alle Relationen fremd sind. — Mit dieser subjektiven Seite der ästhetischen Anschauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite ein, das intuitive Erkennen der Idee.

Bevor wir uns aber zur näheren Betrachtung dieser objektiven Seite und den Leistungen der Kunst in Beziehung auf sie wenden; ist es zweckmäßiger noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen und die Betrachtung derselben zu vollenden durch Erörterung des Eindrucks des Erhabenen: denn dieser hängt ganz ab von der subjektiven Bedingung der ästhetischen Auffassung und entsteht durch eine Modifikation derselben. — Danach werden wir die

*) [Daneben am Rand:] Foliant p 103. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsrer Ausgabe.]

objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens betrachten, wodurch die ganze Untersuchung vollständig wird.

Nur noch zuvor diese Bemerkung, die zum bisherigen gehört und als Erläuterung hinzukommen mag. Das Licht*) wirkt schon an sich ästhetisch, hat eine eigenthümliche Schönheit: man kann sagen, es ist das erfreulichste der Dinge. Daher ist es auch das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden: seine Abwesenheit macht unmittelbar traurig: seine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen. Dies Alles kommt ganz gewiß daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist, der einzigen, die den Willen unmittelbar gar nicht affizirt. [216 A) Nämlich das Sehn unterscheidet sich von den andern Sinneswahrnehmungen dadurch, daß es nicht, wie die Affektion der andern Sinne, an sich und unmittelbar durch seine sinnliche Wirkung eine[r] Empfindung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit im Organ fähig ist: d. h. die Affektion des Auges durch das Licht wirkt nicht unmittelbar und durch sich selbst auf den Willen: die gesehenen d. h. durch den Verstand apprehendirten Objekte, können auf den Willen wirken durch ihre Relation zu ihm: das ist aber etwas ganz andres, ist Sache des Verstandes, nicht des körperlichen Gefühls. Jede andre Affektion des Leibes, auch in den Sinnesorganen, nur nicht des Auges, hat eine unmittelbare Beziehung zum Willen, d. h. kann durch sich selbst schmerzlich oder angenehm seyn. Am wenigsten freilich das Gehör: aber doch können Töne schon unmittelbar und rein sinnlich Schmerz erregen, oder auch, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, durch sich selbst sinnlich angenehm seyn. Das Getast welches zusammenfällt mit dem Gemeingefühl des ganzen Leibes, ist eben wie dieses den Affektionen des Schmerzes und [der] Annehmlichkeit unterworfen, hängt also auch ganz unmittelbar mit dem Willen zusammen: doch ist das Tasten in der Regel frei von Schmerz oder Annehmlichkeit. Nun aber Gerüche sind immer angenehm oder unangenehm: Geschmäcke noch mehr:

*) p 288 [der 1. Auflage d. „Welt a. W. u. V." I 1819, in unsrer Ausgabe Bd. I S. 235,8–37; vgl. dort 1. Anhang S. 654].

also sind Geruch und Geschmack am meisten mit dem Willen inquinirt, ihre Empfindung bezieht sich mehr auf den Willen als auf die Erkenntniß: daher sind sie immer die unedelsten Sinne genannt: Kant nennt sie die subjektiven Sinne, sehr passend. Das Auge also ist allein der rein objektive Sinn, der allein der Erkenntniß dient, ohne daß seine Empfindung unmittelbar den Willen erregte. Hieraus ist es abzuleiten, daß der Anblick des Lichts, d. h. eben die Erregung der Sinnesthätigkeit des Auges schon unmittelbar durch sich selbst uns geistig erfreut. Die ästhetische Freude, die das Licht allemal in uns erregt, ist eigentlich nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise: sie ist daraus abzuleiten, daß das reine und von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen, schon die Hälfte jedes ästhetischen Genusses ausmacht. — Hieraus nun wieder wird ein andrer schon weniger einfacher ästhetischer Genuß erklärlich, nämlich der welchen uns allemal die Abspiegelung der Objekte im Wasser giebt, welche Erscheinung wir allemal mit besonderm ästhetischen Wohlgefallen betrachten und ih[r] eine sehr große Schönheit zuerkennen. Auch dieses liegt im subjektiven Theil des ästhetischen Genusses und hängt zusammen mit der Freude über das Licht. Nämlich das Sehn ist die vollkommenste und objektiveste anschauliche Erkenntnißweise: ihre Möglichkeit beruht auf dem Zurückgeworfenwerden des Lichts von den Körpern: dieses ist die leichteste, schnellste, feinste Art der Einwirkung der Körper auf einander, und eben ihr verdanken wir die bei weitem vollkommenste und reinste unsrer Wahrnehmungen, das Sehn. Bei der Abspiegelung der Objekte im Wasser wird uns nun diese Einwirkung der Körper auf einander mittelst zurückgeworfener Lichtstralen ganz deutlich, übersehbar und vollständig in Ursach und Wirkung vor die Augen gebracht und zwar im Großen: die unglaubli[ch] große Schönheit welche wir diesem Phänomen beilegen liegt bloß in der Freude über die hier recht entfaltete Möglichkeit der reinsten sinnlichen Anschauungsweise, ist also Freude über das reine Erkennen und seine Wege: diese wurzelt ganz im subjektiven Grund des ästhetischen Wohlgefallens.

[217] Sie[29]) werden nunmehr gefaßt haben welcher Art das

bloß Subjektive am ästhetischen Wohlgefallen, d. h. an der Freude am Schönen ist, wie es nämlich daraus entspringt daß das Bewußtseyn ganz der Erkenntniß hingegeben ist und dadurch dem Wollen entzogen ist aus welchem alle Leiden hervorgehn. Das Erkennen muß hiezu ein anschauliches seyn und kein Abstraktes Denken: weil nur das Anschauen den Satz vom Grund und dadurch alle Relationen ganz verlassen kann: das abstrakte Denken aber immer dem Satz vom Grund des Erkennens gemäß vor sich geht, daher in den Relationen befangen bleibt, welche stets irgend einen Weg zum Willen haben: auch ist das Denken an sich schon etwas willkürliches, ein angestrengtes Kombiniren der Begriffe, hängt also auch dadurch mit dem Willen zusammen. Das Denken ist erfreulich durch das Auffinden der Resultate, aber nicht unmittelbar durch sich selbst: der Genuß des reinen Denkens ist kein ästhetischer. Es lenkt uns zwar ab von der Beschäftigung mit unser[n] individuellen Zwecken: aber es entreißt uns nicht unsrer Persönlichkeit ganz und auf ein Mal wie das reine Anschauen. Ehe ich nun übergehe zum objektiven Theil der Freude am Schönen, ist es besser hier die Erörterung des Erhabenen einzuschalten: weil diejenige Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen nennt, eigentlich im subjektiven Theil alles ästhetischen Genusses ihren Ursprung hat, nämlich durch einen besonder[n] Zusatz zu demselben entsteht.

Cap. 9. Vom Eindruck des Erhabenen.

Das Versetzen in den Zustand des reinen Erkennens tritt am leichtesten ein, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich bestimmte und deutliche Gestalt Repräsentanten ihrer Ideen sind, worin eben die Schönheit im objektiven Sinn besteht. Diese Eigenschaft hat vor Allem die schöne Natur und daher gewinnt sie selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab. So lange nun dieses Entgegen-

kommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns in den Zustand der Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens macht; — so lange ist es bloß das Schöne was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist. — Nun aber kann es sich treffen, daß eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, ein feindliches Verhältniß haben gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt: und dieses ist auf zweierlei Weise möglich: sie können nämlich diesem entgegen seyn, entweder dadurch daß sie ihm eine Macht vorhalten die allen Widerstand aufheben würde, eine ihn also bedrohende Macht; und diese Art nenne ich, mit dem Kantischen Ausdruck, das dynamisch Erhabne: oder auch ihre Größe ist unermeßlich und vor derselben wird der menschliche Leib zu Nichts verkleinert; dies ist das mathematisch Erhabne. Wenn nun vor solchen Gegenständen der Beobachter seine Aufmerksamkeit eben auf jenes sich aufdringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen richtet, so erblickt er in ihnen nur feindliche und furchtbare Dinge, fühlt sich bedroht und geängstigt, oder verkleinert und vernichtet. Hingegen wenn er jenes Feindliche und Uebermächtige in ihnen zwar wahrnimmt und anerkennt, allein es aus den Augen läßt, sich absichtlich und mit Bewußtsein davon abwendet, indem er nämlich seine Erkenntniß von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt, sie für sich bestehn läßt, so wird er der reinen Erkenntniß allein hingegeben seyn und in dieser eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände ruhig kontempliren, als reines willenloses Subjekt des Erkennens; als solches faßt er die jeder Relation fremde Idee des Gegenstand[e]s allein auf; dann wird er gerne bei der Betrachtung eines solchen Gegenstandes weilen, der, wenn seine Erkenntniß dem Dienste des Willens hingegeben wäre, nur Furcht oder Gefühl der Vernichtung in ihm erregen könnte; folglich wird er sodann über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben: die hieraus hervorgehende Stimmung ist das Gefühl des Erhabenen: der Betrachter ist im

Zustand der Erhebung über sich selbst und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet ist folgendes: bei beiden Arten der ästhetischen Auffassung, der des Schönen und der des Erhabenen, ist unsre Erkenntniß dem Dienst[e] des Willens ganz entzogen, wir sind deshalb nicht mehr das Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens: — nun aber bei der Betrachtung des bloß Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen: hier war es die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntniß seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, welche den Willen, und die seinem Dienste fröhnende Erkenntniß der Relationen aus dem Bewußtsein entfernte, ohne Widerstand und daher unmerklich: daher blieb hier das Bewußtsein als reines Subjekt des Erkennens übrig, ohne daß auch nur eine Erinnerung an den Willen nachbliebe. Hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen, von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, [218] durch ein freies, von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntniß. Diese Erhebung muß nicht nur mit Bewußtsein gewonnen, sondern auch mit Bewußtsein erhalten werden: daher ist sie von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt ist. Träte ein realer, einzelner Willensakt ins Bewußtsein, durch wirkliche persönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenstande; so würde der also wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich machen, der Eindruck des Erhab[enen] verloren gehn, indem er der Angst Plaz machte, in welcher das Streben des Individuums sich zu retten jeden andern Gedanken verdrängte. Das Gefühl des Erhabnen ist also mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung Eins, nämlich im reinen willensfreien Erkennen und der mit demselben nothwendig zugleich eintretenden Erkenntniß der Idee, welche außer

alle[n] durch den Satz vom Grund geſetzten Relatio[nen] liegt: es unterſcheidet ſich vom Gefühl des Schönen nur durch einen Zuſaz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen: jenachdem nun dieſer Zuſatz ſtark, laut, dringend, nah, oder nur ſchwach, fern, bloß angedeutet iſt, entſtehn mehrere Grade des Erhabnen, ja Uebergänge des Schönen zum Erhabnen.

(Licht und Wärme*);

leiſeſte Grade des Erhabnen**), können wegfallen.)

[218A]***) Beiſpiele des Eindrucks des Erhabnen: Die tiefſte Stille und Einſamkeit in einem weiten Raum hat ſchon etwas Erhabenes: weil ſie dem Willen dadurch ungünſtig iſt, daß ſie ihm überhaupt keine Objekte darbietet, ohne eben das Individuum mit Mangel zu bedrohen. Denken Sie ſich einmal eine weit und breit unabſehbare Gegend, ganz unbeſchränkten Horizont, und nun dabei die völligſte Einſamkeit, und tiefes Schweigen der ganzen Natur, blauen Wolkenloſen Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Menſchen, keine Thiere, keine bewegte Gewäſſer, die tiefſte Stille überall; ſo muß im Betrachter der ſich dort befindet, entweder eine gewiſſe Beängſtigung oder das Gefühl des Erhabnen entſtehn: welches von beiden ſich einfindet hängt vom Maaße des intellektuellen Werthes des Zuſchauers ab, wie den[n] überhaupt der Grad unſrer Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einſamkeit ein guter Maasſtab unſer[e]s intellektuellen Werthes iſt. — Die geſchilderte Umgebung nämlich bietet dem Willen durchaus keine Objekte dar, weder günſtige noch ungünſtige: der Wille aber iſt des ſteten Strebens und Erreichens bedürftig: daher wird der deſſen Erkenntniß immer nur in Beziehung auf ſeinen Willen thätig iſt, hier mit Beängſtigung die Leere des nicht-

*) p 293, 294 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819, in unſrer Ausg. Bd. I S. 239, 10—240, 27; vgl. dort 1. Anh. S. 655].

**) p 294, 295 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819, in unſrer Ausg. Bd. I S. 239, 37—241, 19; vgl. dort 1. Anhang S. 655].

***) [Hier folgte urſprünglich, mit Tinte wieder ausgeſtrichen:] Die niedern Grade in denen das Gefühl des Erhabnen ſich einfindet können nur von denen erfahren werden, die ſchon einen ungemein regſamen Sinn für äſthetiſche Eindrücke haben. Ich will daher .....

beschäftigten Willens empfinden und mit beschämender Herabsetzung der Quaal der Langenweile Preis gegeben seyn. — Hingegen dem der willensfreien Betrachtung Fähigen, ist die geschilderte Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: er tritt in den Zustand des reinen Erkennens; der Ruhe und Allgenugsamkeit dieses Zustandes mischt sich aber als Kontrast eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armseligkeit des eines steten Treibens bedürftigen Willens bei: dadurch nun eben hat schon eine solche bloß höchst einsame und tiefruhende Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Einen Eindruck dieser Art geben in minderm Grad schon die einsamen Schatten hoher Eichen, z. B. die „heiligen Hallen" bei Tharand. Ja die eintretende Stille jedes schönen Abends, wo das Gewirre und Getreibe des Tages schwei[g]t, die Gestirne allmälig hervortreten, der Mond aufgeht, — alles dies stimmt schon erhaben, weil es uns ablenkt von der Thätigkeit die unse[rm] Willen dient und zur Einsamkeit und Betrachtung einladet. Die Nacht ist an sich erhaben. — Dieses wird nun in einem schon höhern Grade merklich werden, wenn wir eine solche einsame Gegend auch noch von Pflanzen und Bäumen entblößt seyn lassen und statt deren nackte Felsen hineinsetzen. Wir sind für unsre Subsistenz an das Organische überhaupt gewiesen: die gänzliche Abwesenheit desselben macht daher schon mehr gradezu einen beängstigenden Eindruck: die Oede gewinnt durch jene Abwesenheit einen furchtbaren Karakter: die Stimmung des ästhetischen Betrachters einer solchen Einöde von Felsen wird mehr tragisch: die Erhebung zum reinen Erkennen geschieht mit entschiednerem Losreißen vom Interesse des Willens; indem er also auch jetzt im Zustande des reinen Erkennens beharrt, tritt das Gefühl des Erhabnen deutlich hervor.

Nun wollen wir uns eine Gegend denken, welche in noch höherm Grade jenes Gefühl veranlaßt. Versetzen Sie sich in ein von ungeheuren, na[c]kten, herabhängenden Felsen umgebenes Thal, so daß die Verschränkung der Felsen den Ausweg nicht sehn läßt: denken Sie dazu die Natur in stürmischer Bewegung, drohende schwarze Gewitterwolken von oben und daraus entstehendes Helldunkel der Beleuchtung; dabei gänzliche Oede;

für das Ohr das Rauschen eines schäumenden Waldbachs und die Wehklage der durch die Schluchten streifenden Luft. Dem einsamen Wandrer tritt bei einer solchen Scene unsre Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille ganz nah und anschaulich vor die Augen, ohne daß es der Reflexion bedarf. So lange nun aber nicht in ihm etwa die persönliche Bedrängniß die Oberhand gewinnt, sondern er in der reinen Beschauung und Auffassung dieser Umgebung bleibt; so blickt gleichsam mitten durch jenen Kampf der Naturkräfte, durch jenes so nahe Bild des gebrochnen menschlichen Wollens, das reine Subjekt des Erkennens durch, und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen, an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast liegt das Gefühl des erhabnen. Wie ein Sonnenstral unerschüttert die Bewegung des heftigsten Sturms durchschneidet, so kontrastirt die Ruhe eines beschaulichen Gemüths, mit dem Kampf der Naturkräfte den es auffaßt. Der Eindruck des Erhabenen wird am mächtigsten, wenn wir den Kampf der Natur ganz im Großen vor uns haben: so empfindet ihn der, welcher im Schloß Laufen hart am Rheinfall steht, wo das Geräusch des Falls so stark ist, daß man seine eigne Stimme durchaus nicht hören kann, vielleicht eine Kanone abfeuern könnte, ohne sie zu hören: die Nähe einer so furchtbaren Gewalt, deren Wirken man sicher und ruhig betrachtet, erregt das Gefühl des Erhabenen.

Ueberaus stark habe ich einmal den Eindruck des Erhabenen von einem Gegenstand erhalten, den ich bloß *hörte* ohne ihn zu sehn: dieser Gegenstand ist aber auch wohl einzig in der Welt. Sie wissen daß der große Canal du Languedoc das Mittelländische Meer mit der Garonne und dadurch mit dem Ocean verbindet. Um den Kanal mit Wasser zu versehn ist folgende Anstalt gemacht. Einige Meilen von Toulouse liegt Castelnaudary und etwa eine Meile von hier St. Fériol: auf einem Berge bei diesem Städtchen ist ein See oder großes Wasserbassin, selbst wieder von höhern Bergen umgeben, deren Quellen diesen See füllen. Nun ist unter dem See, im Berge eine Wasserleitung, welche das Wasser aus dem See, so oft es nöthig ist, in den Kanal läßt: ein gewaltiger Krahn hält diese Wasser-

leitung geſchloſſen, ſperrt den See und wird nur geöfnet wenn das Waſſer ausſtrömen ſoll. Man führte mich einen langen Gang durch den Berg, dicht neben dieſem Gang, aber durch eine Wand von ihm getrennt, iſt der gemauerte Weg des Waſſers, am Ende des Ganges aber der große Krahn: nachdem mir der Führer die ſehr nöthige Erinnerung gegeben hatte, nicht zu erſchrecken, öffnete er den Krahn und nun erhob ſich das lauteſte Gebrüll, was man wohl auf der Welt hören kann, verurſacht von der großen Waſſermaſſe die nun, in dieſem eingeſchloſſenen Raum, im Gange nebenan, durch den ganzen Berg in den Kanal ſtrömt. Von dieſem entſetzlichen Lerm iſt es nicht möglich ſich eine Vorſtellung zu machen, es iſt viel lauter als der Rheinfall weil es im eingeſchloſſ[enen] Raum iſt: hier durch irgend etwas einen noch hörbaren Laut zu verurſachen, wäre ganz unmöglich: man fühlt ſich durch das ungeheure Getöſe ganz und gar wie vernichtet: weil man aber dennoch völlig ſicher und unverletzt ſteht und die ganze Sache in der Perception vor ſich geht; ſo ſtellt ſich dann das Gefühl des Erhabenen im höchſten Grade ein: dieſes Mal durch einen bloß hörbaren Gegenſtand ohne alles Sichtbare veranlaßt. Uebrigens geht man nachher auch in den ander[n] Gang und ſieht das Waſſer aus dem Krahn ſtrömen: hier wird man aber nicht ſo ſehr davon erſchüttert, theils weil der erſte Eindruck vorüber iſt, theils weil man die Urſach des Getöſes vor Augen hat. Wer je ins ſüdliche Frankreich kommt, verſäume es ja nicht.

[218]*) Ebenfalls wird den Eindruck des Erhabenen im höchſten Grade empfinden können, wer je Gelegenheit hat am Meeresufer zu ſtehn, bei großem Sturm und Ungewitter: er ſieht dann den Kampf der Naturkräfte im Großen: die Wellen häuſerhoch ſteigen und ſinken, die Brandung ſchlägt gewaltſam gegen die ſchroffen Uferklippen und ſpritzt den Schaum hoch in die Luft, dazu heult der Sturm, brüllt das Meer, Blitze zucken aus ſchwarzen Wolken und Donnerſchläge übertönen

*) [Hier vergaß Sch. auszuſtreichen die durch den Appendix erledigte Notiz:] Drei Beiſpiele, p 295, 96, 97 [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819, in unſr. Ausg. Bd. I S. 240, 27—242, 36; vergl. dort 1. Anhang S. 655]: 1) Größte Oede. 2) Natur in ſtürmiſcher Bewegung. — 3) Kampf der empörten Naturkräfte im Großen. (Waſſerfall.) Tempesta.

Sturm und Meer. Dann erhält der persönlich gesicherte Zuschauer dieses Auftritts den vollen Eindruck des Erhabnen, [indem] die Duplicität seines Bewußtseins die größte Deutlichkeit erreicht: — nämlich er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, das, als Bedingung aller Objekte, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier, wo ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden und ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht veranlaßt, ists das Dynamisch-Erhabne.

Auf ganz andre Weise nun entsteht der Eindruck des Erhabenen bei Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu nichts verkleinert. Dies ist das Mathematisch-Erhabne. (Die[30]) Eintheilung und Benennung nach Kant: nicht die Erklärung.) (Mathematisch Erhabnes. Beispiele:) [218 A] Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — eben so, wenn wir den nächtlichen gestirnten Himmel betrachten, zahllose Welten wirklich vor Augen haben: — dann bringt die Unermeßlichkeit der Welt in Zeit und Raum auf das Bewußtseyn ein: — bei dieser Betrachtung fühlen wir dann uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, zu nichts zerfließen. Bliebe es dabei, so würde der Eindruck uns bloß beängstigen und zu Boden drücken. Aber nun erhebt sich zugleich gegen solches Gespenst unsrer eignen Nichtigkeit, gegen jenen lügenden Schein des Unmöglichen, das unmittelbare Bewußtseyn, daß alle diese Welten doch nur in meiner Vorstellung dasind, daß sie daher bloße Modifikationen im ewigen Subjekt des reinen Erkennens sind, als welches ich mich finde, sobald

ich meine Individualität vergesse: dieses Subjekt des Erkennens ist ja die nothwendige Bedingung, ist der Träger aller Welten und aller Zeiten. Die Größe der Welt, die mich vorher beunruhigte, ruht jetzt in mir: meine Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von mir. — Dieses Alles aber tritt nicht in die Reflexion, kommt nicht ins Bewußtseyn als ein abstraktes Räsonnement; sondern es zeigt sich bloß als das lebendige Gefühl, daß man in irgend einem Sinne Eins ist mit dieser unermeßlichen Welt; darum wird man von ihrer Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben. Es ist Erhebung über das eigne Individuum, Gefühl des Erhabnen. In welchem Sinn man aber mit der Welt Eins sei deutlich zu machen, ist eben Geschäft der Philosophie. — Das gefühlte Bewußtseyn jener Einheit aber, wie es eben durch den Eindruck des Mathematisch-Erhabnen erregt wird, ist auch in den Vedas durch mannigfaltige Wendungen ausgesprochen: z. B. hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.

Man kann den Eindruck des Erhabenen auch erhalten auf eine ganz unmittelbare Weise, durch einen Raum, der zwar, gegen das Weltgebäude betrachtet, klein ist, der aber begränzt, eingeschlossen ist, und dadurch nach allen drei Dimensionen mit seiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreichend ist, um das Maas unsers eignen Leibes fast unendlich klein zu machen. Ein für die Wahrnehmung leerer Raum kann dies nicht, daher nie ein offner, sondern ein durch die Begränzung nach allen Dimensionen unmittelbar wahrnehmbarer Raum, also ein sehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabnen entsteht hier ebenfalls durch das Innewerden [218] des verschwindenden Nichts unseres eigenen Leibes, vor einer Größe, die andrerseits selbst wieder nur in unsrer Vorstellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt sind, also, wie überall, durch den Kontrast der Unbedeutsamkeit und Abhängigkeit unsres Selbst als Individuum, als Willenserscheinung, gegen das Bewußtsein uns[eres] Selbst als reinen Subjekts des Erkennens. Selbst das Gewölbe des gestirnte[n] Himmel[s] wirkt meistens eben so auf uns, nämlich so oft es ohne Reflexion be-

trachtet wird: es wirkt dann nur in der Art wie das steinerne Gewölbe auf uns, und nicht mit seiner wahren Größe, sondern bloß mit der scheinbaren.

Alle die welche Aegyptische Pyramiden gesehn, berichten einstimmig, daß dieser Anblick mit einer Rührung erfüllt, welche durch die Beschreibung gar nicht mitgetheilt werden kann. Ohne Zweifel gehört auch diese Rührung dem Gefühl des Erhabenen an, welches hier einen gemischten Ursprung haben mag: Schon die Größe der Pyramiden, läßt das Individuum die Kleinheit seines eig[nen] Leibes fühlen; sodann fällt es in die Augen, daß dies ein Werk von Menschenhand ist und schnell dringt sich der Gedanke auf wie viele Tausende von Individuen ihr Leben lang an diese[n] Kolosse[n] arbeiteten; wodurch abermals das betrachtende Individuum sich als sehr klein empfindet: endlich kommt hinzu die Ueberzeugung von dem hohen Alter dieser Werke, man gedenkt der unzähligen Individuen die seitdem ihr kurzes Leben vollendet, während jene Werke der Vernichtung trotzen: so fühlt man, bei diesem Anblick, sich auf mannigfache Weise als Individuum unendlich klein gemacht; aber über diese dem Willen ungünstigen Verhältnisse erhebt man sich zum Zustand des reinen Erkennens in der Betrachtung dieser einfachen und edlen Massen die im Sonnenlicht so rein und deutlich dastehn: und so entsteht das Gefühl des Erhabnen. — Die verschiednen Eindrücke welche hier vereint wirken, erhalten wir einzeln von minder fernen Gegenständen und auch so erregen sie das Gefühl des Erh[abenen]. — Sehr hohe Berge sehn wir mit großem Genuß an und werden erhaben gestimmt: die bloße Größe der Massen macht unsere Person unendlich klein; aber sie sind der Gegenstand unsrer reinen Beschauung, wir sind das Subjekt des Erkennens, der Träger der ganzen Objekten-Welt. Es ist das Mathematisch-Erhabne. Die noch dastehenden Ruinen des Alterthums rühren uns unbeschreiblich, die Tempel zu Pästum, das Koliseum, das Pantheon, Mäcenas' Haus mit dem Wasserfall im Saal; denn wir empfinden die Kürze des menschlichen Lebens gegen die Dauer dieser Werke, die Hinfälligkeit menschlicher Größe und Pracht: das Individuum schrumpft ein, sieht sich als sehr klein, aber die reine Erkenntniß hebt uns darüber hinaus, wir sind das ewige

Weltauge, was dieses alles sieht, das reine Subjekt des Erkennens. Es ist das Gefühl des Erhabenen.

Erhabner Karakter*), ist die Gemüthsverfassung, vermöge welcher Jemand die Menschen rein objektiv betrachtet und nicht nach den Beziehungen, welche sie zu seinem Willen haben, obgleich solche Beziehungen vorhanden sind, also mit Erhebung über seine Individualität: [219] er wird daher ihre Fehler, etwa ihren Haß, Ungerechtigkeit gegen ihn selbst, bemerken, ohne dadurch auch selbst wieder zum Haß gegen sie erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehn, ohne Neid zu empfinden; selbst ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu suchen; wie Antonin sagt (5, 33) *ανθρωπους δε ευ ποιειν, και ανεχεσθαι αυτων, και απεχεσθαι,* sustinere eos, iisdemque abstinere; so auch die Schönheit der Weiber fühlen, ohne sie zu begehren. Also ist die Stimmung eines erhab[enen] Karakters dasselbe den Menschen gegenüber, was das Gefühl des Erh[abenen] der Natur gegenüber ist: reine Auffassung in der Erkenntniß, mit Erhebung über die

*) (p. 298) [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819, in unsrer Ausg. Bd. I S. 242,36—243,27; allein diesmal meint Sch. offenbar seinen durchgestrichnen Zusatz zu dieser Seite seines Handexemplars jener Auflage, der erst in der zweiten Auflage Aufnahme fand: er steht in unsrer Ausg. Bd. I S. 244,8—26 und in unsrem Bd. X in dem an eben dieser markierten Stelle beginnenden Absatz, mit Ausnahme des Zitats aus Antonin. Indessen wurde im obigen Absatz der später zu der Notiz gefügte zweite Teil gar nicht und in „Welt" I nur in sehr verkürzter Fassung aufgenommen (in unsrer Ausg. Bd. I S. 244,16—26); er lautet:

[298] In Hinsicht auf sich selbst, sieht ein erhabner Karakter in seinem eignen Lebenslauf viel weniger das Individuelle, als das Loos der Menschheit überhaupt. Er erkennt das Trübe und Nichtige das dem Menschenleben als solchem anhängt, wogegen der Unterschied von Glück und Unglück des einzelnen Lebens unbedeutend ist: [299] Durch diese ihm stets gegenwärtige Ansicht des Lebens im Allgemeinen, wird er so gestimmt daß er das Wohl und Wehe seines individuellen Lebens nicht sonderlich beachtet: und wenn den gewöhnlichen Menschen, welcher der Meinung ist, das Leben sei ein gar herrliches Ding, nur er könne, Gott weiß wie, nie des Besten darin habhaft werden, die Beschäftigung mit seinem eignen individuellen Leben fast nie zur Betrachtung des Lebens im Allgemeinen kommen läßt, so läßt umgekehrt den erhabnen Karakter die Betrachtung des Lebens im Allgemeinen selten auf sein eignes Schicksal zurück kommen.

Ueber Größe des Karakters siehe Appendix C zu B. 218, p 4 [in unserm Band S. 249,3—250,18].

Beziehungen welche dieselben Objekte zum eig[nen] Willen des Beschauers haben.

[218A] Bei Gelegenheit der Erörterung der Erhabenheit des Karakters lassen Sie uns beiläufig in der Kürze betrachten was Größe des Karakters sei; was es eigentlich heiße, wenn man sagt, der Mann ist groß, die That ist groß. Es wird bei höchst verschiednen Gelegenheiten gesagt; aber das Wesentliche der Meinung ist folgendes.

Groß ist jeder Mensch, der sich zum Hauptzweck seines Lebens und Thuns nicht seine Person setzt, dessen Hauptbestrebung, zu der er alle seine Kräfte anstrengt auf nichts Individuelles geht, folglich auf nichts Subjektives, sondern Objektives, d. h. auf etwas das für ihn bloß als Objekt, als Vorstellung da ist. Nun kann dabei sein Zweck selbst alles mögliche andre seyn; sobald es nur nicht das Wohlseyn seiner Person ist und er mit Anstrengung aller seiner Kräfte auf jenen Zweck hinarbeitet, so ist er groß: da kann z. B. sein Zweck seyn, die Leiden der Menschheit zu mildern, sein ganzes Leben ist ein fortgesetztes Wohlthun, oder er bringt, wie Howard, sein Leben damit zu die Gefängnisse zu bereisen, um in seinem Vaterlande das Schicksal der Gefang[nen] zu erleichtern; oder sein Zweck kann seyn ein großes Epos zu vollenden, er bringt sein Leben damit zu; oder das menschliche Wissen in irgend einer Art weiter zu bringen, lebt bloß darum, vernachlässigt alle persönlichen Zwecke, sieht sein Leben bloß als Mittel zum objekt[iven] Zweck an: — oder das Innre von Afrika zu bereisen; lernt den Koran, läßt sich beschneiden; ists aber Eitelkeit; so ist er nicht groß: — oder ein großer Held zu seyn u. dgl. m.: Jeder ist groß dem seine Person und Leben bloße Mittel sind zu einem objektiven Zweck; ja selbst wenn dieser Zweck ein Verbrechen ist: z. B. Louvel. (Illustr.)*) Darum ist Gut-seyn wünschenswerther als Groß-seyn.

Hingegen klein ist alles Individuelle, d. h. alles Sorgen

*) [Hier folgte ursprünglich das mit Tinte wieder ausgestrichene Wort:] Cave! [Auch findet sich in diesem Bogen ein Zettel folgenden Inhalts:]

Louvel verdient[e] im Stalle des Herzogs täglich 3 fr.; verzehrt[e] nur einen: er war mäßig, Verbesserung seines Zustandes nicht sein Zweck.

Kein Freund; Wein; Geliebte. —

und Bekümmern um die eigne Person: offenbar folgt daß in der Regel der Mensch klein seyn muß: das ist er auch, große Menschen sind seltne Ausnahmen. — Man kann sagen (und nachdem Sie die Metaphysik der Sitten gefaßt, wird es Ihnen verständlicher seyn), wer klein ist, erkennt sein eignes Wesen bloß in der eignen Person, in diesem verschwindend kleinen, unter unendlich vielen. Wer groß ist erkennt sein eignes Wesen, sein Selbst in Allem und im Ganzen der Dinge: darum wird das Objektive, das Ganze der Dinge sein Ziel: er sucht entweder es zu fassen oder darauf zu wirken: denn er fühlt daß es ihm nicht fremd ist, ihn angeht; das macht ihn groß. Klein ist, wer bloß im Mikrokosmos lebt; groß wer im Makrokosmos. Die Menschen sind in der Regel klein und sind stets klein, können nie groß seyn. — Aber das Umgekehrte ist nicht möglich, daß ein großer Mann stets groß sei: denn, als Mensch, kann er nicht umhin bisweilen sein Individuum ganz allein im Auge zu haben: und dann ist er klein. Daher ist kein Held auch vor seinem Kammerdiener ein solcher. — —

[219 A] Ueberall erläutern sich die Gegensätze. Darum füge ich der Erörterung des Erhabnen die des Gegensatzes desselben bei: und dieser ist — das Reizende. Im Sprachgebrauch ist die Bedeutung dieses Wortes sehr vag und unbestimmt: man pflegt jedes Schöne von der heitern Art reizend zu nennen: dies entspricht erstlich dem Ausdruck nicht, und giebt überhaupt keinen fest bestimmten Begriff: eigentlich kommt dieser Misbrauch daher daß man nicht richtig die Unterscheidungen zu machen wußte und daher den Begriff zu weit faßte, und durch Misbrauch ihn immer mehr erweiterte. Ich nehme daher auf diesen populären Sinn des Begriffs Reizend keine Rücksicht. Unter Reizend verstehe ich dasjenige, was uns die Gewährung, die Erfüllung eines rein sinnlichen Begehrens unmittelbar vorhält und dadurch nothwendig unsern Willen aufregt. Daß dieses der wahre Gegensatz des Erhabnen sei,

Er sucht unter den Bourbons sich den wichtigsten aus: denn er hat nur ein Leben daran zu wenden.

Macht[e] früher Reisen, ohne zum Zweck zu kommen.

leuchtet bald ein. Nämlich das Gefühl des Erhabnen entsteht dadurch daß ein Gegenstand, der zum Willen gradezu ungünstige, feindliche Beziehungen hat, Gegenstand der Kontemplation wird, weshalb dann die ästhetische Kontemplation allein gewonnen wird durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse, dies eben macht die Erhabenheit der Stimmung aus. Hievon thut nun das Reizende grade das Gegentheil: aus der reinen, willenslosen Kontemplation, welche die Auffassung alles Schönen fordert, zieht es den Beschauer herab, dadurch daß es seinen Willen aufregt, indem es ihm die diesem Willen wesentlich und unmittelbar zusagenden Gegenstände gradezu vorhält: dadurch geschieht es daß der Beschauer nicht mehr das reine Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen abhängigen Subjekt des Wollens wird, wodurch die ästhetische Auffassung aufgehoben ist. In diesem Sinn verstehe ich das Reizende: im Gebiet der Kunst giebt es nur zwei Arten des Reizenden, beide der Kunst unwürdig. Die eine, recht niedrige, zeigt sich im Stillleben der Niederländer, wenn nämlich dieses sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind: mit täuschender Wahrheit nachgeahmt erregen sie im Beschauer nothwendig den Appetit darauf: dies ist eben eine Aufregung des Willens, welche jeder ästhetischen Kontemplation sofort ein Ende macht. Auf dem Stillleben ist gemaltes Obst, was man häufig findet, noch zulässig, denn als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe bietet es sich dar als ein schönes Naturprodukt, und man ist nicht gradezu genöthigt an seine Eßbarkeit zu denken: aber dabei bleibt es leider nicht: oft finden wir, mit täuschender Natürlichkeit gemalt, aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern mit aufgeschnittnen Citronen, Heeringe, Seekrebse, Butterbrod, ein Glas Bier dabei, ein Glas Wein u. s. w. — das ist ganz verwerflich. Die andre Gattung des Reizenden findet sich als Verirrung der Historienmalerei und Bildhauerei: sie besteht darin, daß nackte Gestalten so behandelt sind, daß ihre Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsternheit zu erregen: dadurch wird denn die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, und also dem Zweck der Kunst grade entgegengearbeitet. —

Dieser Fehler entspricht in seiner Art ganz und gar jenem andern an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem von der idealen Schönheit erfüllten Geiste arbeitete und nicht im Geiste subjektiver schnöder Begierde. — Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden. Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher ist, als das eben erörterte Positiv-Reizende: dieses ist das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein betrachtende Stimmung, welche zu aller ästhetischen Auffassung nöthig ist. Aber was dieses Negativ-Reizende, das Ekelhafte erregt, ist ein heftiges Nichtwollen, ein gewaltiges Widerstreben: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheu's vorhält. Dieserhalb hat man von jeher erkannt, daß in der Kunst das Ekelhafte durchaus unzulässig sei; während doch selbst das Häßliche, so lange es nicht ekelhaft ist, an der rechten Stelle gelitten werden kann: (suo loco). — Beispiele vom Gebrauch des Ekelhaften in der Kunst: Bilder, welche die Pest darstellen, Kranke voll Beulen und eiternden Geschwüren: ein Bild dieser Art von David in der Quarantaine zu Marseille. — Im Schloß im Busch bei Haag, ein Bild welches die Ermordeten Brüder de Witte (1672) darstellt, ihre vom Volke zerfleischten blutigen Leichname: es ist seiner Ekelhaftigkeit wegen mit einem Vorhang bede[c]kt. — In einem Trauerspiel von Beaumont [und] Fletscher, Hungersnoth auf dem Schiff: ein Chirurg sagt: o ich Thor, vor wenig Tagen habe ich einem Matrosen einen großen Auswuchs am Halse weggeschnitten und den habe ich in die See geschmissen! welch ein köstlicher Bissen würde das seyn! und noch mehr ähnlicher Aeußerungen der andern Hungernden. — Das innre der Gräber von Wachs im anatomischen Wachs-Museum zu Florenz: von Fäulniß aufgeplazte Leichen, Ungeziefer, Ratten, Mäuse wühlen darin etc. — weiter kann das Ekelhafte nicht getrieben werden.

[219] Cap. 10. Vom objektiven Antheil des ästhetischen Wohlgefallens: oder, von der objektiven Schönheit.

Wir haben die Erörterung des Erhabenen mit dem was dahin gehörte, eingeschaltet, nachdem wir die des Schönen erst zur Hälfte beendigt hatten, nämlich ihrer subjektiven Seite nach. Denn eben nur eine besondre Modifikation dieser subjektiven Seite unterschied das Schöne vom Erhabenen. Nämlich jede ästhetische Kontemplation setzte voraus den Zustand des reinen willenlosen Erkennens: ob nun dieser Zustand von selbst eintrat, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, wir also ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein, in den Zustand des reinen Erkennens versetzt wurden, oder ob dieser Zustand erst errungen ward, durch freie, bewußte Erhebung über den Willen, indem zu diesem das kontemplirte Objekt selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dieses ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekt sind beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Fall ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d. h. die adäquate Objektität des Willens, auf einer bestimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grund entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dings das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiet des Satzes vom Grund liegen.

Wir wollen jetzt philosophisch entwickeln, was eigentlich in uns vorgegangen seyn muß, wenn wir nach Anschauung eines Gegenstandes ihn schön nennen. Dadurch wird uns deutlich werden, was eigentlich das Schöne sei. Also indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unsrer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt: einerseits nämlich, daß wir in der Betrachtung desselben uns unsrer nicht mehr bewußt sind als Individuen;

sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens; — und andrerseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen: dieses aber kann nur geschehen, sofern unsre Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satze vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu etwas außer ihm nachgeht (die zuletzt immer auf Beziehung zum Willen führt), sondern auf dem Objekt selbst ruht, es betrachtet unabhängig von allen Beziehungen, es herausreißt aus dem Nexus aller Relationen, bloß seine innern und wesentlichen Bestimmungen, nicht die äußern auffaßt. — Dieses beides zugleich also muß der Fall gewesen seyn, wenn wir etwas schön fanden. — Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelat[a] immer zugleich ins Bewußtsein: bei diesem Eintritt verschwindet auch sogleich aller Zeitunterschied: denn beide sind dem Satz vom Grund in allen seinen Gestalten ganz fremd und liegen außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen: — sie sind zu vergleichen dem Regenbogen und der Sonne, die an der Succession der stets fallenden Tropfen keinen Theil haben. Ein Beispiel zu geben: ich finde einen Baum schön: dann habe ich ihn ästhetisch betrachtet, also ihn mit künstlerischem Auge angesehn: sodann aber ist, was ich betrachtet habe, nicht dieser individuelle Baum gewesen, sondern es war die Idee seiner Gattung, die sich mir offenbarte: darum sind der Baum und ich während dieser Anschauung, aus allen Relationen hinausgehoben worden: daher ist es nun ganz einerlei und ohne alle Bedeutung, ob der Baum den ich anschaute, grade dieser, oder ob es sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr gewesen: eben so hatte es auf diese ästhetische Auffassung keinen Einfluß und ist ganz einerlei, ob ich, der Betrachter, dieses Individuum war, oder irgend ein andres das irgendwann und irgendwo gelebt hat: — [220] Denn mit dem Satz vom Grund ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn die Idee ist nicht eigentlich die mir vorschwebende räumliche Gestalt; die kann mancherlei Verschiedenheiten haben und doch dieselbe Idee

aus ihr sprechen; sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung dieser Gestalt, das ist die Idee derselben; ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, das ist eigentlich die Idee und kann ganz dasselbe seyn, bei großer Verschiedenheit der Verhältnisse der räumlichen Gestalt. —*)

Daher nun ist jedes vorhandene Ding schön: denn, es kann, einerseits, rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden; und andrerseits erscheint in jedem Dinge irgend eine bestimmte Stufe der Objektität des Willens, also eine Idee, es ist also Ausdruck einer Idee: darum also jedes Ding schön. Daß auch das Unbedeutendste Gegenstand einer ästhetischen Anschauung werden kann, d. h. die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon in dieser Hinsicht erwähnte Stillleben der Niederländer. — Schöner ist aber eines als das andre dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall, erst[lich] dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß aller seiner Theile, die Idee seiner Gattung rein ausspricht und indem es alle seiner Gattung möglichen Aeußerungen vollständig in sich vereinigt, die Idee dieser Gattung vollkommen offenbart: so eben durch diese Eigenschaften erleichtert das einzelne Ding dem Betrachter den Uebergang vo[n] ihm als einzelnem Dinge zur Idee, eben damit aber wieder auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit. Zweitens liegt jener Vorzug besondrer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns daraus anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens sei, und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendste Objekt der bildenden Kunst, so wie menschliches Handeln das bedeutendste Objekt der Poesie. —

*) Siehe Anmerkung zu p 303 [des Handexemplars der 1. Aufl. von „Welt a. W. u. V." I, 1819; daselbst anschließend an Zeile 11 (unsr. Ausg. Bd. I S. 247, 35) eine mit Bleistift durchgestrichene Notiz, die, formal verändert, aufgenommen ist in „Welt a. W. u. V." II 3. Buch, Kap. 29, in unsrer Ausg. Bd. II S. 415, 8—13; der Anfang der Notiz ist ausgesponnen zu den Ausführungen S. 414, 7—415, 2].

Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich Darstellende; sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideen, durch welche der Wille sich auf den untersten Stufen objektivirt (Baßtöne), Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, Flüssigkeit, Licht u.s.w. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Gartenkunst und Baukunst können weiter nichts, als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig, vollständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen, wodurch sie eben zur ästhetischen Beschaulichkeit auffordern und dieselbe erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude, oder Gegenden, welche die Natur vernachlässigte, oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht: — jedoch können auch aus solchen verunstalteten Gegenständen jene allgemeinen Grundideen der Natur nie ganz verschwinden: den sie suchenden Betrachter werden sie auch aus solchen Gegenständen noch ansprechen: daher sind selbst schlechte Gebäude noch einer ästhetischen Betrachtung fähig: denn die Ideen der allgemeinsten Eigenschaften des Steins sind noch in ihnen erkennbar: der Unterschied ist aber, daß hier die dem Stein gegebene künstliche Form kein Erleichterungsmittel der ästhetischen Betrachtung ist, sondern vielmehr nur ein Hinderniß, das sie erschwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen; nur ist es nicht die Idee des Artefaktes, die aus ihnen spricht, sondern des Materials, dem man diese künstliche Form gab. [220A] Aus dem Artefakt als solchem spricht gar keine Idee, sondern ein Menschlicher Begriff, von dem die Form ausgegangen: diese künstliche Form ist das was die Scholastiker die forma accidentalis nannten, im Gegensatz der forma substantialis; diese ist eigentlich die in jedem Dinge sich aussprechende Idee: ist der Grad der Objektivation des Willens der hier sichtbar wird. In einem Artefakt ist folglich die Idee des Materials die forma substantialis.*) Auf diesen Ausdruck der Idee des Materials, werde ich zurückkommen bei Betrachtung der schönen Baukunst. —

*) [Hier folgte ursprünglich, mit Tinte wieder ausgestrichen:] (Es versteht sich daß das Artefakt kein Werk der bildenden Kunst seyn muß . . .

Uebrigens iſt dies ein Punkt in welchem Platon ſich offenbar verirrt hat. Nämlich an zwei Stellen[31]) (Rep. X, p 284, 85, und Parmen. p 79) behauptet er, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus: das wäre die forma accidentalis: aber nach meiner ganzen Anſicht giebt es von Tiſch und Stuhl zwar Begriffe, aber keine Ideen, ſie können keine andre Idee ausdrücken als die ihres Materials: Schon Platons nächſte Schüler haben über dieſe Frage geſtritten, und haben feſtgeſetzt daß es von Artefakten keine Ideen gebe: (zu finden, Alcinous, introductio in Platonicam philosophiam c 9). —

Es giebt noch einen Punkt in der Platoniſchen Ideenlehre, in welchem ich gar ſehr von ihm abweichen muß: Nämlich er lehrt (Rep. X, p 288) daß das Objekt welches die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Meine ganze Anſicht der Kunſt und des ſchönen geht darauf hin eben das Gegentheil hievon deutlich zu machen, iſt alſo durch und durch die Widerlegung jener Platoniſchen Meinung. Dieſe wird uns überhaupt um ſo weniger irre machen können als ſie die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler Platons iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: unmittelbar an die angeführte Stelle knüpft er ſeine falſchen und unbegreiflich verkehrten Urtheile über Kunſt und Poeſie. [221] Platon[32]) hat in dieſem Punkt dem Irrthum den Tribut gezahlt den jeder Sterbliche zollen muß. Er ſagt an einem andern Ort (Rep. X, p 308) *Παλαια μεν τις διαφορα φιλοσοφια τε και ποιητικη.* — Das iſt aber nicht wahr. Sie vertragen ſich beide ganz vortrefflich. Sogar iſt die Poeſie eine Stütze und Hülfe der Philoſophie, eine Fundquelle von Beiſpielen, ein Erregungsmittel der Meditation, und ein Probierſtein moraliſcher oder pſychologiſcher Lehrſätze. Die Poeſie verhält ſich eigentlich zur Philoſophie ſo, wie die Erfahrung ſich zur Wiſſenſchaft verhält. Nämlich die Erfahrung lehrt die Welt der Erſcheinung im Einzelnen und beiſpielsweiſe kennen, die Wiſſenſchaft lehrt dieſelbe Welt der Erſcheinung im Ganzen, und in der Ueberſicht des Allgemeinen kennen. — Eben ſo nun lehrt uns die Poeſie (wie die Kunſt überhaupt) die Ideen und dadurch das innre eigentliche Weſen das in allen Erſcheinungen

sich darstellt kennen, aber auch eben nur beispielsweise, an der Darstellung einzelner Fälle: — dasselbe wahre und innre Wesen der Welt lehrt die Philosophie im Ganzen und Allgemeinen kennen: (ergo, da Capo). — Folglich ist zwischen Poesie und Philosophie die schönste Eintracht, so wie zwischen Erfahrung und Wissenschaft. Ueberhaupt bleibt, in Hinsicht auf Poesie, vollkommen wahr, was Göthe im Tasso sagt:

„Und wer der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt
Ist ein Barbar, er sei auch wer er sei."

Ich kehre zur Auseinandersetzung des ästhetischen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen setzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens. Und zwar wird dieses Vorherrschen des einen oder des andern Bestandtheils des ästhetischen Genusses davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedrere Stufe der Objektität des Willens ist. So wird bei ästhetischer Betrachtung (in der Wirklichkeit oder durch das Medium der Kunst) der schönen Natur im anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst, der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend seyn; weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedre Stufen der Objektität des Willens sind, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt. Wenn hingegen der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung Thiere und Menschen sind; dann wird der Genuß mehr liegen in der objektiven Auffassung dieser Ideen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichthum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen, also am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in

seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der Christlichen Malerei ist: überhaupt haben Historienmalerei und Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt.

Ich werde nunmehr die Künste einzeln durchgehn, und ihre Wirkungsart darlegen, um dieser Metaphysik[32]) des Schönen Deutlichkeit und Vollständigkeit zu geben. (Ueber die Ordnung welche ich befolge.)

Cap. 11. Von der Baukunst und Wasserleitungskunst.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee seyn: — denn sie ist, wie wir gleich Anfangs fanden, durch und durch Kausalität: ihr Seyn ist lauter Wirken. Kausalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grund: — Erkenntniß der Idee ist aber grade die, welche jenen Satz verläßt. Auch fanden wir in der Metaphysik daß die Materie das gemeinsame Substrat aller Erscheinungen der Ideen ist: folglich steht sie als Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Dinge. Daher kann die Materie keine Idee darstellen. Dies bestätigt sich a posteriori dadurch, daß von der Materie als solcher gar keine anschauliche Vorstellung möglich ist, sondern nur ein abstrakter Begriff: alle Idee aber wird anschaulich erkannt; anschauliche Vorstellungen giebt es allein von den Formen und Qualitäten, deren Träger die Materie ist, und in welchen allen sich Ideen offenbaren. Dagegen muß andrerseits jede Erscheinung einer Idee, an der Materie, als Qualität derselben, erscheinen: denn als Erscheinung ist sie eingegangen in den Satz vom Grund, und ins principium individuationis. Also ist die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung, oder dem principio individuationis, der Erkenntnißweise des Individuums. — Plato stellt ganz richtig, neben der Erscheinung und der Idee, die sonst alle Dinge der Welt begreifen, noch die Materie als Drittes, von

beiden Verschiedenes auf. Das Individuum ist als Erscheinung der Idee immer Materie: — auch ist jede Qualität der Materie [222] immer Erscheinung einer Idee: und als solche ist sie einer ästhetischen Betrachtung, d. h. Erkenntniß der in ihr sich darstellenden Idee, fähig. Dies gilt nun selbst von den allgemeinsten Qualitäten der Materie ohne welche sie nie ist und welche die schwächste Objektität des Willens sind. Solche sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Reaktion gegen das Licht u. s. w.

[222 A] Diese Ideen zu offenbaren, ist der eigent[liche] ästhetische Zweck der Baukunst: so paradox Ihnen dies jetzt noch scheinen mag, so hoffe ich doch Sie aufs festeste davon zu überzeugen.

Wir müssen vors Erste bemerken, daß die Baukunst zwei ganz verschiedne Betrachtungen zuläßt, weil sie zwei ganz verschiedene Bestimmungen hat, und meistens beide zugleich im selben Werke erfüllen soll. Nämlich sie ist erstlich ein bloß der Nützlichkeit, dem Bedürfniß dienendes Gewerbe, welches uns Dach und Fach liefern soll: hierin steht nun die Baukunst ganz im Dienste des Willens, d. h. dient den Zwecken des menschlichen Willens, nicht dient sie der Erkenntniß als solcher. Das thut sie aber in ihrer zweiten Eigenschaft, wo sie als schöne Kunst auftritt, und keine and[re] als ästhetische Zwecke hat. Da wir nun hier nicht Technologie, sondern Metaphysik des Schönen vorhaben; so lassen wir die erste Bestimmung der Baukunst, nützlichen Zwecken und daher dem Willen zu dienen, ganz aus den Augen; und betrachten sie bloß als schöne Kunst, sofern sie der Erkenntniß allein dient. (Bloß über die Möglichkeit beide Zwecke der Baukunst im selben Werke zu erfüllen weiterhin etwas.)

Indem wir also die Baukunst bloß als schöne Kunst nehmen, fragen wir, welches denn eigentlich ihr specieller ästhetischer Zweck sei? — Meine schon vorhin kurz ausgesprochene Behauptung hierüber werde ich Ihnen durch speciellere Betrachtung der ästhetischen Wirkungsart der Baukunst und der Bedingungen an welche diese ästhetische Wirkungsart gebunden ist, beweisen: die[33]) stärksten Beweise kann ich aber erst zuletzt beibringen, nachdem Ihnen durch die nähere Entwickelung der Behauptung selbst, der Sinn dieser erst ganz deutlich geworden. Also meine

Behauptung ist, daß der ästhetische Zweck der Baukunst kein andrer ist, als einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen, nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfsten Sichtbarkeiten des Willens, diese gleichsam Grundbaßtöne der Natur, und dann wieder neben diesen dient sie der Offenbarung der Natur des Lichtes, welches in vielen Stücken der Gegensatz der genannten Eigenschaften oder Ideen ist. Zuerst von diesen den genannten Ideen. Indem die Baukunst dieselben offenbaren will, muß sie solche in Aktivität versetzen und wieder um dieses zu erreichen muß sie einen Kampf derselben veranlassen. Denn schon auf diesen niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sehn wir sein Wesen sich in Zwietracht und Kampf offenbaren, was auf den höhe[rn] Stufen noch viel deutlicher sich zeigt. Daher nun also ist der eigentliche ästhetische Stoff der schönen Architektur der Kampf zwischen Schwere und Starrheit: dies ist in der That ihr einzige[r] ästhetischer Stoff, so mannigfaltig sie ihn auch behandelt: ihre Aufgabe ist eben jenen Kampf auf mannigfaltige Weise deutlich hervortreten zu lassen. Um diese Aufgabe zu lösen benimmt sie jenen unvertilgbaren, im Wesen des Steines sich äußernden Kräften (Schwere und Starrheit), den nächsten Weg zur Befriedigung ihres Strebens, hält sie hin durch einen Umweg, verlängert und vermehrt dadurch den Kampf, wodurch denn das unerschöpfliche Streben beider ursprüng[licher] Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. Wir wollen dies nun näher betrachten im Einzelnen. — Denken wir uns einmal die ganze Masse von Materie, daraus ein Gebäude besteht, wäre sich selbst und ihrer ursprünglichen Neigung frei überlassen. Was würde sie darstellen? einen bloßen Klumpen, welcher sich so fest und dicht als möglich dem Boden, dem Erdkörper verbunden hätte, denn zu diesem drängt ihn unabläßig die Schwere, welche hier die Erscheinungsstufe des Willens ist, aber die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widerstrebt, widersteht der Schwere, verhindert daß diese Materie nicht zerfließt, wie sie thun würde, wenn sie statt starr zu seyn, flüssig wäre. Nun aber bringt die Baukunst diesen Kampf zwischen beiden Kräften zu mehr sichtbarer Aeußerung,

als die im Klumpen ist. Sie verhindert das Streben, die Neigung der Schwere, an ihrer unmittelbaren Befriedigung und gestattet ihr bloß eine mittelbare auf Umwegen, indem sie ihr die Starrheit zweckmäßiger entgegenstellt. Da kann jetzt z. B. der Balken, der herab zur Erde möchte, dieses Streben nur sehr mittelbar befriedigen, durch die Dazwischenkunft der Säule, mittelst deren allein er die Erde drückt; das Gewölbe muß sich selbst tragen, Starrheit und Schwere kämpfen in ihm überall unmittelbar: nur mittelst seiner Basis, oder mittelst Pfeilern auf denen es steht, kann es die Erde drücken; u. s. f. in allen Theilen eines schönen Gebäudes. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen entfalten sich aufs deutlichste und mannigfaltigste jene der rohen Steinmasse innewohnenden Kräfte: das aber eben ist der ästhetische Zweck der Baukunst; weiter geht er nicht. Daher eben ist das einzige und beständige Thema der Baukunst Stütze und Last: alle ihre Werke sind Variationen zu diesem Thema. Weil[34]) die Säulenordnung dieses Thema am reinsten ausspricht, so ist sie gleichsam der Generalbaß der ganzen Architektur: man kann alle Regeln mehr oder weniger von ihr ableiten, knüpft meistens den Vortrag der Architektur an die fünf oder drei Säulenordnungen. Daher eben ist ihre ästhetische Hauptregel daß nirgends eine Stütze ohne gehörige Last, und keine Last ohne offenbar zureichende Stütze sei; das Verhältniß zwischen Stütze und Last überall grade das durch diesen unmittelbaren Zweck bestimmte sei. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theils; nicht etwa in der Zweckmäßigkeit zur menschlichen Bestimmung des Gebäudes[,] zum willkürlichen Zweck des Erbauers, der ist nie unmittelbar augenfällig und nichts sich unmittelbar auf ihn Beziehendes gehört zum Aesthetischen der Baukunst; in Beziehung auf ihn gehört das Werk der nützlichen Baukunst an, nicht der schönen: die Schönheit liegt in jener augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theils unmittelbar zum Bestande der nächsten Theile und mittelbar des Ganzen, zu diesem augenfälligen Zweck muß jeder Theil, seiner Stelle, Größe und Form nach, ein so nothwendiges Verhältniß haben, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das

Ganze einstürzen müßte, und doch das Ganze bis dahin sicher und fest steht. Denn nur indem jeder Theil grade so viel trägt, als er bequem kann, und jeder gestützt ist, grade da und grade so viel als er muß, nur dann entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Schwere und Starrheit, welche beiden Kräfte eben das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen und indem dieser Widerstreit und Kampf vollkommen sichtbar wird, offenbaren sich deutlich jene tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Also[35]) keine Säule ohne eine ihr grade angemeßne Last: soviel sie bequem tragen kann. — Daher sollen nicht Gewölbe oder Bogen unmittelbar auf Säulen gestützt seyn; selbst wenn die Säulen im Stande sind sie zu tragen. Denn die Säule ist eine Stütze von mäßiger Stärke und kann durch einen Seitendruck von oben leicht umgeworfen werden. Die Säule steht nur fest, wenn die Last senkrecht auf den Knauf drückt. Ein mit beiden Enden auf den Säulen ruhender Bogen drückt aber immer etwas auf die Seite, oder wenigstens scheint es zu thun. Die Baukunst fordert aber eine Augenscheinliche Ueberzeugung von der vollkommnen Angemessenheit der Stütze zur Last. Daher die Unschicklichkeit der Gewölbe auf Säulen: nur die später[n] Römer und die Neuen haben es gethan, nie die Griechen. Wie die Stelle und Größe jedes Theiles so muß auch seine Gestalt bestimmt seyn durch seinen Zweck und sein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Dies[36]) unterscheidet den guten Geschmack in der Baukunst vom schlechten. In den antiken Gebäuden der frühern guten Zeit läßt sich von allem was da ist Rechenschaft geben, ja man begreift sogleich von selbst warum jeder Theil da ist und so ist wie er ist: die Formen sind alle einfach und faßlich, durch ihre Stelle und Zweck bestimmt; nichts ist willkührlich, oder ausschweifend: jeder Theil dient zu tragen, zu stützen oder wenigstens das Ansehn von Festigkeit zu vermehren: nichts ist zwecklos da, oder bloß um das Auge auf sich zu ziehn: kein Zierrath verbirgt die natürliche und wesentliche Form der Theile. Diesen guten, durch das ästhetische Wesen der Baukunst diktirten Stil verließ man unter den Nachfolgern der ersten Kaiser. Da kamen zwecklose und nichtssagende Verzierungen. Da erhielten Theile die fest und stark seyn sollten, durch aufgeschnitztes Laubwerk, ein

zerbrechliches Ansehn: phantastische, zwecklose Zierrathe wurden angebracht: die Schlußsteine wurden zu Menschengesicht[ern]: die Friese voll Laubwerk: was glatt seyn sollte, wurde kraus geschnitzt; was grade seyn sollte, wurde gekrümmt, ohne Grund, oder verkröpft um unnütze Säulen anzubringen: so ist das Portal des Schlosses, Nachahmung des arcus Septimii Severi, verkröpft. Die ersten italienischen Baumeister ahmten den falschen Geschmack der spätern Kaiserzeit nach. Die Säule ist die allereinfachste, bloß und rein durch den Zweck bestimmte Form der Stütze. Darum ist die gewundene Säule geschmacklos, ist eine zwecklose, ja zweckwidrige Spielerei. Der viereckige Pilaster ist in der That weniger einfach als die runde Säule, weniger bloß und rein durch den Zweck bestimmt, und darum weniger schön: daß er leichter zu hauen ist als die Säule ist zufällig und eine Beziehung nach Außen; als Stütze ist er weniger einfach. Eben so sind die Formen von Fries, Bogen, Balken, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch sich selbst. Weil[37]) Starrheit und Schwere sich nur in grader und senkrechter Richtung mit ihrer ganzen Macht von beiden Seiten entgegenwirken können; so sind in der Architektur überhaupt, in der Regel, nur grade Linien zu gebrauchen. Das Gewölbe freilich macht eine Ausnahme und eben daher jeder gewölbte Bogen: hier ist nämlich die Kurve motivirt, weil grade der Zirkelbogen oder eliptische Bogen es ist, durch welchen die Starrheit der Schwere entgegenwirkt. Eine andre Ausnahme, die sich von selbst versteht, macht die runde Form des Gebäudes selbst; oben runde Fenster sind von zweifelhaftem Geschmack, auch runde Fenster: Ochsenaugen. Außerdem aber müssen lauter grade Linien vorkommen, wie wir es an den Mustern der Alten sehn: die Neuern haben oft allerlei Kurven, geschweifte Frontons, gerollte Konsolen, geschnörkelte Stützen, Friese in Cartouchen-Form, geschnörkelte Friese, angebracht, was geschmacklos ist, d. h. zeigt daß sie die wahre Idee der Architektur nicht rein gefaßt hatten. Das[38]) Kapitäl ist nothwendig, um uns anschaulich zu überzeugen, daß die Säule das Gebälke bloß trägt, nicht aber wie ein Zapfen hineingesteckt ist. — Der Säulenfuß giebt uns die Gewißheit, daß die Säule hier aufhört, nicht aber noch ein Theil unter der Erde fortgeht, etwa verschüttet

ist. Die ältesten Dorischen Säulen sind ohne Fuß: aber es ist doch ein Fehler. Die Verzierungen der Kapitäler, Frontons u.s.w. sind nicht wesentlich, sie gehören der Skulptur an, nicht der Architektur; von dieser werden sie bloß zugelassen, als hinzukommender Schmuck, der aber auch wegfallen kann.*) — Eine Bestätigung dieser Theorie des Schönen in der Baukunst geben folgende Thatsachen. Wenn wir ein Werk der schönen Architektur verstehn und einen ästhetischen Genuß davon erhalten sollen; so ist hiezu unumgänglich nöthig, daß wir die Materie, daraus es erbaut ist kennen, und zwar von ihrem specifischen Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäsion eine unmittelbare, anschauliche, sinnliche Kenntniß haben: nur unter Voraussetzung dieser Erkenntniß genießen wir ästhetisch das Werk der Baukunst: gesetzt, wir wären einmal in einem solchen Genuß begriffen und nun käme Jemand, der uns berichtete, das Gebäude wäre gar nicht von Stein, wie wir vorausgesetzt hatten, sondern von Holz und übermalt, so würde durch diese Nachricht unser ästhetischer Genuß entweder ganz aufgehoben oder doch gar sehr verringert werden: denn die Naturkräfte deren Wirken uns eigentlich die Baukunst vor Augen bringt, Schwere und Starrheit, äußern sich sehr viel schwächer am Holz als am Stein, haben auch im Holz ein ganz andres Verhältniß zu einander als im Stein, dadurch nun die Bedeutung und die Nothwendigkeit aller Theile des Gebäudes verändert und verschoben ist. Eben weil Schwere und Starrheit das innre Wesen der Werke der Baukunst sind und beide i[n] beträcht[lichem] Maaße wirksam seyn müssen, eben daher kann eigentlich kein Werk der schönen Baukunst aus Holz gefertigt werden, obgleich auch dieses alle Formen annimmt sogut als der Stein: welches bloß aus unsrer Theorie erklärlich ist. Wenn nun aber gar, während wir uns am Anblick eines schönen Gebäudes freuen, man uns sagen käme, dieses Gebäude, welches wir von Stein glaubten, bestehe aus ganz verschiednen Materien, von sehr ungleicher Schwere und Konsistenz, die aber durch einen Ueberzug für das Auge ununterscheidbar gemacht wären: dann würde unsre Freude mit einem Mal aufgehoben seyn: das ganze Gebäude wäre uns nun so ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieses Alles wäre unerklärlich,

*) Siehe Foliant p 48. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

wenn, wie man bisher annahm, das, was durch die Baukunst zu uns redet und worauf es also allein ankommt, bloß Ordnung, Form und Symmetrie wäre: es ist vielmehr bloß dadurch erklärlich und giebt einen Beweis dafür, daß das, was aus den Werken der Baukunst uns anspricht, eben jene Grundkräfte der Natur sind, jene ersten Ideen, jene niedrigsten Stufen der Objektität des Willens. — Es gilt hier wie überall, daß wo ästhetisches Wohlgefallen in uns erregt wird, e[ine] Idee es seyn muß, die von uns aufgefaßt worden: nun aber eine Idee stellt sich immer dar entweder als ein lebendes Wesen (Pflanze, Thier), oder auch als eine ursprüngliche Naturkraft, eine solche sind allerdings Schwere, Starrheit, Kohäsion: nicht aber gehört dahin die bloße Proportion, Form, Symmetrie: daraus spricht noch keine Idee: denn diese sind etwas bloß Geometrisches, bloße Eigenschaften des Raumes, der bloßen Form der Anschauung überhaupt. Einen ander[n] Beleg für die Wahrheit unsrer Theorie des eigentlich Aesthetischen in der Baukunst giebt dieses, daß jedes Werk der Architektur eine ansehnliche Größe haben muß: ja es kann nie zu groß seyn, hingegen leicht zu klein. (Die Wache zu klein, in Potzdam vieles zu klein.) Wie wäre dies erklärlich, wenn die ästhetische Wirkung bloß entspränge aus der Proportion, Form und Symmetrie? Diese werden sogar im Kleinen leichter und besser aufgefaßt als im Großen: da müßte ja das bloße Modell schon dieselbe Wirkung thun als das Werk. Aber grade weil der Konflikt jener Grundkräfte, die sich schon im Steine äußern, eigentlich der ästhetische Stoff ist; so müssen beträchtliche Massen daseyn, weil nur durch solche eine mächtige Wirkung jener Kräfte ins Spiel gebracht wird. — Daß übrigens ein schönes Gebäude Regelmäßigkeit, Proportion und Symmetrie in allen seinen Theilen haben muß, dies ist etwas mittelbares: es wird herbeigeführt dadurch daß jeder Theil eine unmittelbare Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit zum Bestande des Ganzen haben muß; sodann dienen Regelmäßigkeit und Symmetrie, die Uebersicht und das Verständniß des Ganzen zu erleichtern: endlich kommt als etwas Untergeordnetes hinzu, daß die regelmäßigen Figuren zur Schönheit beitragen, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren. Mit[39]) dieser geometrischen Regelmäßigkeit der Formen in der

Baukunst hat es folgendes näheres Bewandniß: In der Organischen Natur hat jedes Wesen seine eigenthümliche Form, die eben durch die Art wie das Leben in ihm sich darstellt, bestimmt ist: hingegen das Unorganische, die rohe Masse, der Stein im Großen ist ganz ohne eigenthümliche Form: denn die Krystallisation trifft nur die kleinen im Großen verschwindenden Theile, und die Schichtung, in der wir die Felsen antreffen, ist diesen doch nur eine zufällige durch äußere Ereignisse bestimmte Form, keine aus dem Wesen des Steines hervorgehende, von Innen aus bestimmte Form. Insofern ist der Stein gleichsam eine Materie in abstracto, bloße Materie ohne Form. Wenn nun in der Baukunst der Hauptzweck, der Kampf der Starrheit und Schwere, worin eben das Leben des Steins besteht, zwar im Ganzen die Form bestimmt; so läßt er sie doch oft im Einzelnen unbestimmt oder erlaubt doch mehr als eine Form: da wird nunmehr die nähere Bestimmung der Form von der Gesetzmäßigkeit des bloßen Raumes ausgehn, der ja die Mutter aller Form ist. Nun aber ist der Raum selbst nur die Form unsrer Anschauung oder Auffassung: daher ist seine Gesetzmäßigkeit die der leichtesten Faßlichkeit und vollkommensten Anschaulichkeit. Daher ist die vom bloßen Raum genommene Gesetzmäßigkeit der Form diese, daß die Form überall die leichtst faßlichste und überschaubarste sei: dieses aber hängt ab von der Regelmäßigkeit und von der Rationalität der Verhältnisse. Also nun ist in der Baukunst jede Gestalt zu[v]örderst und zuerst bestimmt durch ihren Zweck im Bestande des Ganzen, also durch den Zweck den Kampf zwischen Starrheit und Schwere sichtbar zu machen: demnächst aber ist die Form bestimmt durch die leichteste Faßlichkeit, d. i. durch Regelmäßigkeit und Rationalität der Verhältnisse. Demzufolge nun wählt die Architektur lauter regelmäßige Formen, grade Linien oder ganz gesetzmäßige Kurven, Cylinder, Kugeln, Kegel, Würfel, Parallelepipeden, Pyramiden. — Die Oeffnungen sind Kreise, oder Elipsen, Quadrate oder Rektangel, deren Seiten aber ein rationales Verhältniß haben müssen und zwar ein leicht faßliches, wie 4 zu 8, 4 zu 6; nicht etwa wie 6 zu 7, oder 12 zu 13; oder die Oeffnungen sind Blenden, Nischen, von ganz gesetzmäßigem Verhältniß. — Durch diese von der Gesetzmäßigkeit des Raumes ausgehende Forderung der

leichtesten Faßlichkeit und Ueberschaubarkeit wird auch die Symmetrie herbeigeführt. Dennoch aber bleibt dies alles von mittelbarer Nothwendigkeit und untergeordnetem Werth, und ist keineswegs die Hauptsache: daß die Symmetrie nicht unerl[ä]ßlich erfordert ist, beweisen die Ruinen, die immer noch sehr schön sind, obgleich durch den Verfall des größten Theils des Gebäudes alle Symmetrie aufgehoben ist.

Endlich[40]) findet unsre Theorie des Wesentlichen der schönen Baukunst, des Grundgedankens derselben, eine Bestätigung in den bleibenden Gesetzen der Säulenordnung selbst, die bekanntlich das Hauptthema des rein ästhetischen Theils der Baukunst ist: dieses selbst ist daraus erklärlich, daß die Säulenreihe mit ihrem Gebälk das Thema der Baukunst, Stütze und Last, am vollkommensten und reinsten ausspricht. Wir wollen diese Gesetze daher betrachten. Sie wissen es giebt fünf, aber eigentlich nur drei Säulenordnungen, nach Vitruv nur drei. Dorische, Jonische, Korinthische. Nun giebt es gewisse Regeln für dieselben, welche in den ältesten Zeiten Griechenlands allmälig gefunden wurden, und noch heute strenge gelten. Sie sind hauptsächlich diese:

Der Schaft oder Stamm der Säule soll in der Dorischen und Jonischen Ordnung 14 Modeln*) haben, in der Korinthischen $16\,^2/_3$: der Knauf, Dor[isch] und Jon[isch] 1 Model; Korinth[isch] $2\,^1/_3$. Der obere Durchmesser des Schafts ist Dor[isch] und Jon[isch] $^1/_5$, Korinth[isch] nur $^1/_6$ kleiner als der untere. Das Gebälk soll in allen Ordnungen 4 Model haben, gleichmäßig vertheilt in seinen 3 Theilen Architrav oder Unterbalken, Fries, Kornische oder Kranz. Vom Gebälk nachher besonders. — Sie seh[n], daß die Gesetze für alle Ordnungen ziemlich dieselben sind: bloß die Korinthische ist schlanker, cylindrischer, aber beides nur wenig; ihr Knauf größer. Man muß die Ordnungen betrachten zusammengenommen als die Grenzen innerhalb deren kleine Varietäten der Säule möglich sind, im Ganzen aber sind die Verhältnisse der Säule überhaupt bestimmt. — Die Säulenweite ist nach Vitruv fünferlei. Die geringste von 3 Modeln zwischen den Säulen; die 2te von 4 Modeln; die 3te von $5\,^1/_2$;

*) [Daneben am Rand:] Ich nehme Model als den halben Durchmesser der Säule.

die 4te von 6 Modeln; die [5]te von 7 Modeln: — versteht sich der freie Raum zwischen den Säulen. Da der Model ein relatives Maaß ist, so ist offenbar, daß je höher die Säule, desto dicker, und desto größer auch der Raum dazwischen: immer alles im selben Verhältniß. Diese Regeln wurden allmälig gefunden; die ältesten Säulen, z. B. Paestum, sind noch von keiner Ordnung; sie sind dicker und spitziger und näher an einander als selbst die Dorische Ordnung zu der sie sonst sich neigen. Seitdem aber die Griechen diese Ordnungen, oder richtiger diese Verhältnisse der Säule überhaupt gefunden, innerhalb deren die drei Ordnungen oder auch die fünf, nur kleine unbedeutende Unterabtheilungen sind, seitdem hat man sich in Griechenland und Rom streng daran gehalten (Römische Ordnung noch eine Nebenvarietät.) Auch später hat man sie befolgt, und so oft man davon abzugehn versuchte, war es eine offenbare Verschlechterung, man kam also immer wieder auf die alten Griechischen Säulenordnungen zurück, und wie [S]ie diese befolgt seh[n] in allen übriggebliebnen Bauwerken der Alten, so sehn [S]ie solche auch in der neuesten Zeit überall streng befolgt und von Petersburg bis Lissabon durch ganz Europa finden [S]ie in jeder Stadt, in jedem Landhause keine ander[n] Säulen als die in den Vitruvischen Verhältnissen. Das ist doch sehr auffallend! Das Menschengeschlecht verbessert doch sonst alle Dinge mit der Zeit, oder verändert sie wenigstens, läßt die Moden wechseln: unsre Häuser sind ganz andre als die der Alten, in jedem Lande von Europa ist die Bauart etwas abweichend: die Säulenordnung bleibt dieselbe durch alle Länder, durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende; jede Abweichung davon giebt sich bald als eine bloße Verirrung zu erkennen, von der man zum Canon zurück muß. Die Architekten haben ohne Zweifel zu allen Zeiten gesucht ob es nicht noch beßre Proportion[en] der Säulen geben könn[e]: aber vergeblich. — Dabei müssen wir nun noch bedenken, daß die Säule nicht irgend einen natürlichen Gegenstand nachahmt, der ihre Verhältnisse bestimmte, wie etwa die Statue; daß auch durch ihren Zweck und Gebrauch diese Verhältnisse nicht unmittelbar bestimmt sind, (stehn kann sie, auch wenn sie außer dem Verhältniß ist,) da die Gothische Bauart mit ihren Pfeifenstilsäulen auch fest steht, also nirgends in der Natur eine Standarte

ihrer Verhältnisse zu finden und zu sehn ist und diese daher als ganz willkürlich und beliebig gewählt erscheinen; dennoch aber so höchst genau bestimmt sind, und in allen Ländern und allen Zeiten diese Bestimmungen gelten und bleiben: das muß uns in Verwunderung setzen: wir können doch nicht annehmen daß uns die drei Säulenordnungen angeboren sind, wie den Bienen die sechsseitige Form ihrer Zellen! Es muß also im ästhetischen Wesen der Architektur ein Grund liegen der jene Verhältnisse der Säul[e] so und nicht anders bestimmt. Erinnern wir uns an den rein ästhetischen Zweck der Architektur: sie will die Ideen der Schwere und Starrheit, und zwar wie diese im Stein vereinigt sind, zur deutlichsten Entfaltung ihres Wesens bringen. Die besondre Vereinigung jener Naturkräfte im Stein, also die Natur des Steins, ist es, von der jene Regeln eigentlich ausgehn. Die Verhältnisse von Schwere und Starrheit oder Tenacität sind in den verschied[nen] Steinarten ziemlich dieselben: Granit ist schwerer als Sandstein, hat aber auch festern Zusammenhang. Marmor zwischen beiden. Nämlich Stütze und Last, so vertheilt, wie die Säulenordnung es fordert, zeigen aufs deutlichste den Kampf zwischen Starrheit und Schwere. Ich will dies deutlich machen. Wie groß die Last sei, die eine Säule tragen kann, das hängt bloß von ihrer Dicke ab, nicht von der Höhe: also bestimmt die Last bloß die Dicke. Allein wenn, bei dieser Last und bei dieser Dicke, die Höhe der Säulen sehr beträchtlich ist, und sie also sehr lang und dünn ausfallen, so nehmen wir augenscheinlich wahr, daß bei irgend einer Erschütterung entweder der Last und der Säulen durch Wind und Wetter oder Zufälle, oder des Erdbodens die Säulen leicht einbrechen könnten, weil lange dünne Säulen etwas gebrechliches haben. Wir[41]) seh[n] also daß sodann, in jenem Kampf zwischen Schwere und Starrheit, die Schwere leicht die Oberhand erhalten könnte, die Starrheit nachgäbe, die Säulen zu knicken drohten. — Sind hingegen die Säulen kurz und dick, so ist hiezu keine Gefahr: allein der Kampf zwischen Schwere und Starrheit stellt sich sehr schwach dar: die Starrheit leistet zu wenig: sie hält die Last nur eine verhältnißmäßig kurze Strecke über der Erde gehoben. Die[42]) Schwere äußert ihre Macht nicht sichtbarlich genug: das Ziel ihres Strebens, der Erdboden ist nicht weit genug von der Last,

um anschaulich zu machen wie stark sie dahin strebt. Zwischen diesen beiden Extremen, in deren einem die Schwere offenbar[e] Uebermacht hat und die Starrheit zu ohnmächtig erscheint, und in deren anderm die Starrheit zu wenig zu thun hat, die Schwere daher auch nur lässig strebt, nach einem zu nahen Ziel; — muß es einen Punkt geben, wo Last und Stütze sich grade gewachsen sind, sich sichtbarlich das Gleichgewicht halten und ihr Kampf recht augenscheinlich wird: dieser Punkt muß ziemlich genau zu bestimmen seyn, es ist der der Griechischen Säulenordnung überhaupt; dieser Punkt ist nicht so ganz genau bestimmbar, daß er nicht nach Maaßgabe der Umstände in etwas variabel wäre, einige Modifikationen zuließe; diese Modifikationen sind die drei Griechischen Säulenordnungen: die Anwendung einer derselben vor der andern wird angerathen durch das besondre Verhältniß der Höhe, der Last, und der Breite des Gebäudes. Im ganzen ist es aber doch ein Punkt, aber kein mathematischer, er hat eine gewisse Breite; man hat ihn nach und nach gefunden, durch allmälige Annäherung beider Extreme. Die dorische Ordnung, die ältste, war zu Anfang sehr niedrig im Verhältniß der Dicke, dabei sehr spitz: wie noch Paestum zeigt. Die alt-griechischen Monumente zeigen wie man nach und nach zum besten Verhältniß der Säulenordnung gekommen; und zwar an der dorischen als der ältsten. Man hat sie nach und nach höher gemacht und ist allmälig von **8** Modeln des Schafts zu **14** gestiegen; dabei man bis auf den heutigen Tag geblieben. Dabei giebt nun die Säulenweite auch ein Moment, eine nähere Bestimmung an: Nämlich man könnte um dieselbe Last zu stützen und bei gleicher Höhe über dem Boden, die Säulen doch verhältnißmäßig dünner machen, als die Säulenordnung angiebt, wenn man nur mehr Säulen und dichter aneinander setzte; oder auch umgekehrt sie verhältnißmäßig dicker machen, wenn sie dann nur weiter auseinander und ihrer wenig[e] wären: nun aber bestimmt die Natur des Steins auch gewissermaaßen die Säulenweite. Der Stein hat einen bestimmten Grad von Tenacität und Zusammenhang, Kohäsion: vermöge dieses kann der Queerbalken, das Gebälk, wenn es an *einem* Punkt gestützt ist, sich halten, eine gewisse Strecke weit, bis zu einem andern, wo es wieder einer Stütze bedarf: daß es nu[n] grade in solchen Ab-

ständen gestützt sei als seine Natur erfordert, dies macht eben den Kampf zwischen Starrheit und Schwere recht sichtbar: sind die Stützpunkte zu weit von einander, so droht, für den Augenschein das Gebälk einzubrechen, wenn auch die Säulen für die Last stark genug sind: denn die Schwerpunkte der Theile des Gebälks liegen dann zu weit von den einzelnen Säulen weg: sind sie zu nah an einander, und verhältnißmäßig nicht zu stark für die Last; so kann die Starrheit des Gesteins ihre Kraft nicht offenbaren, indem sie nicht zeigen kann, wie sie fähig wäre auch in größern Zwischenräumen frei zu schweben. Hier erlaubt jedoch die Baukunst schon freier[n] Spielraum, indem man für größre Weiten der Säulen, stärkre Säulen nehmen kann, deren größre, dadurch herbeigeführte Höhe, doch noch nicht die Säulen gebrechlich macht: daher giebt es für die Säulenweite nicht so enge Schranken als für die Dimensionen der Säul[en] selbst.

Sie seh[n] also daß der Grund für die Säulenordnung zu finden ist in der Natur des Steins, d. h. eigentlich in dem Verhältnisse in welchem Starrheit, Tenacität und Schwere im Stein zusammen verbunden sind: und dies bestätigt abermals unsre Theorie, daß das was die Baukunst zur ästhetischen Anschauung bringen will der Kampf jener Grundkräfte der Natur ist. Da nun vermöge der drei Ordnungen die Verhältnisse der Dimensionen der Säule etwas variabel sind, innerhalb enger Schranken; so muß der Architekt die Wahl der Säulenordnung nach der Last nehmen: ist die Last groß, so sind dorische Säulen zu nehmen, ist sie geringer korinthische. Will man bei beträchtlicher Last, doch korinthische Säulen, etwa um die Höhe herauszubringen, so müssen sie so viel dichter an einander stehn: will man bei geringrer Last doch dorische, so müssen sie weiter auseinander. Also die Verhältnisse der Last, der Höhe, der Breite des Gebäudes, die passende Zahl der Säulen müssen die Wahl bestimmen. Gewöhnlich giebt man an, diese Wahl sei zu machen nach dem individuellen Zweck des Gebäudes: das korinthische Kapitäl sei heiter und prächtig, also zu Pallästen, Schauspielhäusern u. dgl. Das Jonische einfach und ernst, also zu Kirchen und Privathäusern, das Dorische noch einfacher und ernster, also zu Thören, Zeughäusern u. dgl. — Ich sage, das Aesthetische hat gar nichts zu thun mit den menschlichen

Zwecken, und der ästhetische Genuß verlangt nicht daß man an die Bestimmung des Gebäudes denkt oder sie kennt: ferner wie schwach ist nicht der vermeinte Ausdruck von Pracht oder Heiterkeit im korinthischen oder von Ernst im Jonischen Kapitäl! Das ist meist imaginär. Die Last muß bestimmen ob eine im Verhältniß dickre oder dünnre Säule zu wählen sei. Zu dickern Säulen paßt ein verhältnißmäßig kleinres Kapitäl, wie das Dorische und Jonische: hohe schlanke Säulen können auch ein großes Kapitäl vertragen, wie das korinthische; sie haben weniger zu tragen, erlauben daher reicher[n] Zierrath. — Wollte man zu schweren Lasten die schlanke korinthische Säule nehmen, so wird nun, da sie dick werden muß, ihre Höhe sehr groß: ist dies für den Fall zweckmäßig, nun so nehme man sie: fordert der Fall bei gleicher Last, doch geringre Höhe, so ist die dorische Säule zu nehmen: oder wenn es korinthische Säulen seyn sollen, und doch nicht die Höhe wachsen soll, müssen sie dichter an einander stehn, in größrer Anzahl daseyn: an die Bestimmung des Gebäudes ist dabei unmittelbar nicht zu denken: das architektonisch richtige und Schöne muß unmittelbar an die Anschauung sich wenden, nicht an die Reflexion über das was die Menschen nun in dem Gebäude vornehmen werden: das ist ein Kommentar dessen es nicht bedürfen muß. Es trifft sich aber da[ß] Thöre, Zeughäuser u. dgl. von schwererer Bauart sind als Palläste und Schauspielhäuser; daher dort die dorische Säule meistens paßt. Der Zweck des Gebäudes bestimmt dessen Schwerfälligkeit oder Leichtigkeit und diese bestimmt die Wahl der Säulenordnung und[43]) des ganzen Stils überhaupt: Meistens wird gelehrt, eine Hauptregel sei, daß das Aeußere des Gebäudes den Zweck desselben ankündigen soll, eine Kirche ernst, ein Pallast prächtig, Schauspielhaus lustig u. dgl. m. Man kann es so machen, weil der Bauherr es so will: aber es ist nicht *ästhetisch* wesentlich: ästhetisch schön könnte auch ein Gebäude seyn, was zu gar nichts diente; wie gesagt, das Aesthetische kennt gar nicht den menschlichen Zweck des Gebäudes zum Nutzen, sondern geht für sich, und hat es mit ganz andern Dingen zu thun, mit dem Kampf der Naturkräfte im Stein: es verlangt nicht daß man an den Zweck des Gebäudes denke: und ein Gebäude kann an sich sehr schön seyn, wenn man ihm äußerlich seinen Zweck

auch gar nicht ansieht: so ist in Venedig ein schönes zierliches Gebäude, durch eine bedeckte Brücke in einem großen Bogen hoch durch die Luft dem Dogenpallast verbunden: wer könnte rathen, daß es ein Staatsgefängniß ist, mit dem ponte de' sospiri. Gekuppelte[44]), paarweise stehende Säulen sind eine Erfindung der Neue[rn], die Alten haben sie nie gebraucht, eben weil sie von falschem Geschmack sind: denn im Grundthema der Baukunst, Stütze und Last, liegt kein Grund dazu. Die Last ist doch, bei einem regelmäßigen Gebäude, gleich vertheilt, darum muß es auch die Stütze seyn: und die einzelnen Säulen müssen dick genug seyn, um die Last zu tragen, und auch die ganze Reihe der Säulen nahe genug steh[n] um bei gegebner Dicke der Last zu entsprechen, ohne daß es solcher Doppeltsäulen bedarf. — Freilich giebt es Fälle, wo die Umstände zu doppelten Säulen Anlaß geben, wenn nämlich die Stütze stark seyn soll, bei geringer Höhe: aber das soll eben vermieden werden.

Das Gebälk mit seinen drei Theilen und ihren Verhältnissen ist nun auch ganz und gar herbeigeführt durch das einzige Thema der Baukunst, Stütze und Last, d. h. Kampf zwischen Schwere und Starrheit. — (Hier Erklärung des Gebälks nach Sulzers[45]) Artikel „Gebälk", — und Erläuterung.)

Neben dem dargestellten ästhetischen Hauptstoff der Werke der schönen Baukunst haben sie noch einen zweiten ästhetischen Zweck. Nämlich sie haben eine besondre Beziehung zum Lichte. Jedes schöne Gebäude erscheint doppelt schön, wenn es in vollem Sonnenschein gesehen wird und den blauen Himmel zum Hintergrunde hat. Eine ganz andre Wirkung thut es wieder im Mondenlichte. (Berlin im Mondschein.) Dieserwegen nimmt man, bei Aufführung eines Werkes der schönen Baukunst immer besondre Rücksicht auf die Himmelsgegenden, wegen der Wirkung des Licht[e]s. Dieses alles hat seinen Grund zwar großentheils darin, daß durch eine helle und scharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar werden. Allein ich bin der Meinung, daß die Baukunst, so wie sie bestimmt ist Schwere und Starrheit in ihrem Kampfe zu offenbaren, auch zugleich den Zweck hat, das Wesen des Lichtes, welches ganz entgegengesetzter Natur ist, in seiner Wirksamkeit zu entfalten und zu offenbaren. Nämlich indem die großen, undurchsichtigen, scharf

begränzten und mannigfach gestalteten Massen des Gebäudes das Licht auffangen, hemmen, zurückwerfen, da entfaltet das Licht seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers: denn, wie schon erwähnt, das Licht ist das erfreulichste der Dinge; — weil es die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist.

Diesem zweiten Zweck der schönen Baukunst, das Licht seinem Wesen nach zu offenbaren, kann der in unsern Tagen und hier in Berlin zuerst gemacht[e] Versuch architektonischer Werke von Eisen, kein Genüge thun: weil die schwarze Farbe des Eisens die Wirkung des Lichts aufhebt, das Licht verschluckt: der metallische Glanz beim rothen Abendlicht ist nur ein schwacher Ersatz dafür, und wird auch wohl allmälig verschwinden. Ueberhaupt ist die schwarze Farbe, dem deutlichen Hervortreten der Theile hinderlich. Dem ersten ästhetischen Zweck der Baukunst, Schwere, Starrheit, Kohäsion zur Anschaulichkeit zu bringen, entsprechen hingegen eiserne Gebäude sehr wohl: denn sie haben jene Eigenschaften in noch höherm Grade: aber eben weil in ihnen die Proportion beider Kräfte zu einander eine verschied[ne] ist als beim Stein und weil die Tenacität des Eisens hinzukommt, so sind die Proportionen welche für steinerne Gebäude und ihre Theile als die besten befunden worden, nicht auf das Eisen sofort anwendbar: daher müßte man für die schöne Baukunst aus Eisen andre Säulenordnungen und andre Regeln überhaupt erfinden. An dem Monument läßt sich das nicht erläutern weil es leider Gothisch ist und die Gothische Baukunst meiner ästhetischen Theorie nicht entspricht. (Suo loco.) —

Ich sagte früher daß die beiden Hälften in welchen das Wesen der ästhetischen Auffassung besteht, nämlich Erkenntniß der Idee, und Zustand des willensreinen Erkennens, — beide immer zugleich eintreten; daß jedoch der ästhetische Genuß bisweilen mehr auf der objektiven Seite liegt, bisweilen mehr auf der subjektiven. Letzteres ist der Fall beim ästhetischen Genuß architektonischer Werke. Denn die Ideen, welche hier zur deutlichen Anschauung gebracht werden, sind die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens: folglich ist die objektive Bedeutsamkeit dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältniß-

mäßig gering: daher wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes nicht so sehr liegen in der Auffassung der Idee, als in dem mit dieser Auffassung nothwendig eintretenden subjektiven Korrelat derselben, also der ästhetische Genuß wird hauptsächlich daher entspringen, daß der Beschauer, während er diesem Anblick ganz hingegeben ist, sich losgerissen hat von der Erkenntnißart die ihm als Individuum eigen ist, welche dem Willen dient und den Relationen nachgeht, und er ist emporgehoben zum reinen willensfreien Subjekt des Erkennens. Der ästhetische Genuß besteht also hauptsächlich in der reinen Kontemplation selbst, in welcher der Beschauer befreit ist von allen Leiden des Wollens und der Individualität. — Also beim ästhetischen Genuß der Architektur ist die subjektive Seite durchaus überwiegend: der Gegensatz der Architektur in dieser Hinsicht und insofern das andre Extrem in der Reihe der schönen Künste ist das Drama: hier ist die objektive Seite der ästhetischen Auffassung durchaus überwiegend, weil die Ideen welche hier zur Erkenntniß gebracht werden die allerbedeutsamsten sind, die vollständigsten Objektivationen des Willens.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild giebt, sondern die Sache selbst: bildende Künste und Poesie wiederholen die Idee, welche der Künstler gefaßt hat: also leiht hier der Künstler dem Beschauer seine Augen: der Architekt hingegen läßt den Beschauer durch dessen eigne Augen sehn, und stellt ihm bloß das Objekt zurecht; dadurch erleichtert er ihm die Auffassung der Idee, indem er das wirkliche und individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Jetzt vom Verhältniß der Baukunst als schöner Kunst zu ihr selbst als nützlicher Kunst. — Die Werke der übrigen schönen Künste haben in der Regel keine andre als bloß ästhetische Zwecke: dies ist aber bei denen der Baukunst sehr selten der Fall: vielmehr ist ihr Hauptzweck gewöhnlich ein der Kunst selbst fremder, der Nützlichkeit dienender Zweck und diesem bleibt der ästhetische untergeordnet. Unter diesen Bedingungen besteht nun das große Verdienst des Baukünstlers darin, daß er die rein ästhetischen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremd-

artige, doch durchsetzt und erfüllt: er sucht daher auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zweck des Gebäudes die ästhetischen Zwecke geschickt anzupassen: dazu muß er richtig beurtheilen welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich verträgt und vereinigen läßt mit einem Tempel, welche mit einem Pallast, Thore, Zeughaus, Schauspielhaus u. dgl. m. —

Dieses Verhältniß zwischen der schönen und der nützlichen Baukunst hängt haupts[ä]chlich vom Klima ab. Denn ein rauhes Klima vermehrt die Forderungen des Bedürfnisses und der Nützlichkeit, schreibt sie fester bestimmt und unerläßlicher vor, und da bleibt dem Schönen in der Baukunst desto weniger Spielraum. Darum erreichte die schöne Baukunst ihre Vollkommenheit unter milden Himmelsstrichen, in Indien, Aegypten, Griechenland und Rom: denn hier waren vom Klima und der Nothwendigkeit die Forderungen geringer und loser bestimmt und die Baukunst konnte sehr frei ihre ästhetischen Zwecke verfolgen. Hingegen werden ihr diese sehr verkümmert unter dem nordischen Himmel: die Kälte macht ganz zugeschloß[ne] Gebäude, also viereckige Kasten nothwendig: Säulen, welche dieser Bauart eigentlich fremd sind, werden eingemauert: der düstre Himmel fordert viele Fenster darin, welche in warmen Ländern die Sonnenhitze verbietet: die Last des Schnees gebietet die abscheuligen hohen, abschüssigen, spitzen Dächer, dieserhalb sind auch die Thürme angemeßner als die Kuppeln: — so bestimmte Forderungen schließen den Spielraum für das Schöne der Baukunst in enge Schranken ein: zum Ersatz dafür ziert sich dann die Architektur desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmuck: deshalb mag die Gothische Bauart im Norden so viel Beifall gefunden haben: sie sucht die Schönheit in der Skulptur, in dem wunderlichen Schnitzwerk mit welchem die Gothischen Gebäude von Außen und Innen bedeckt sind. Auf die Gothische Baukunst ist übrigens meine ganze Theorie des Aesthetischen in der Baukunst nicht anwendbar: der[46]) Kampf zwischen Schwere und Starrheit ist nicht ihr Thema: fast möchte es scheinen als ob ihre Grundidee wäre den völligen Sieg der Starrheit über die Schwere darzustellen, die bloße Starrheit sich äußern zu lassen, ohne daß der Druck der Massen sichtbar würde: denn alles ist nach oben zugespitzt und die Masse liegt unten:

sie gefällt sich in vielen hoch emporragenden Spitzen ohne Last, in Bündeln dünner Säulen wie Pfeifenstiele, die nichts tragen, in kleinen Bogen und Zirkeln die durchsichtig in freier Luft schweben. Die Ueberladung mit nichtssagendem Schnitzwerk in verworrener schwer zu fassender Symmetrie zerstückelt die großen Massen und verwirrt den Betrachter. — Es ist übrigens der Gothischen Baukunst eigen, dieselbe Form in immer kleinerm Maaße und immer näher aneinander zu wiederholen: dies giebt ihr eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Pflanzenreich, wo das auch so ist: aber diese Aehnlichkeit ist zufällig und ist nicht die leitende Idee. In der That weiß ich nicht worin das Schöne der Gothischen Baukunst liegt: ich vermuthe daß das Wohlgefallen, welches manche an ihr haben, auf bloßer Ideenassociation beruht; gewisse Favorit-Ideen aus dem Mittelalter knüpfen sich daran: demnach wäre dies ein gänzlich subjektiver Geschmack, ohne ein objektives Schönes das Jeder anzuerkennen hätte. Uebrigens werde ich die gar nicht Aesthetische Grundidee welche bei der Gothischen Baukunst als das leitende Princip ziemlich deutlich nachzuweisen ist, bei Erwähnung der Gartenkunst zu erläutern die beste Gelegenheit haben.

Wir haben gesehn, wie die Baukunst in ihrem ästhetischen Wirken große Beschränkungen leiden muß, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit: aber andrerseits hat sie eben an dieser Vereinigung mit dem Dienst der Nothwendigkeit eine sehr kräftige Stütze, ohne welche sie nicht bestehn könnte: denn ihre Werke sind von großem Umfang und daher von großer Kostbarkeit: dabei ist ihre ästhetische Wirkung auf eine enge Sphäre beschränkt: dieserhalb würde die Baukunst als bloß schöne Kunst, zu bloß ästhetischen Zwecken sich gar nicht erhalten können: und es ist ihr Glück, daß sie zugleich als ein nützliches und nothwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Handtierungen einnimmt. Dieses eben ist es was einer andern Kunst abgeht die eben dadurch verhindert wird als die eigentliche Schwester der Baukunst ihr zur Seite zu stehn, da sie in ästhetischer Rücksicht ganz eigentlich als Seitenstück der Baukunst beizuordnen ist: ich meine die schöne Wasserleitungskunst. Denn eben das, was die Baukunst leistet für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden

erscheint: dasselbe leistet die schöne Wasserleitungskunst für dieselbe Idee, da wo sie erscheint verbunden mit der Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichtest[e] Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit. Denn Wasserfälle, die schäumend und brausend über Felsen stürzen, still zerstäubende Katarakte, Springbrunnen, die als hohe Wassersäulen emporstreben, und klarspiegelnde Seen, diese alle offenbaren die Ideen der flüssigen, schweren Materie grade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren schweren Materie entfalten. — Allein die Werke der schönen Wasserleitungskunst sind selten und daher wohl noch nicht zu der Vollkommenheit gebracht, deren sie fähig sind: weil hier die Stütze eines nützlichen Zwecks fehlt. Zwar giebt es auch eine nützliche Wasserkunst; aber selten kann diese zu ästhetischen Zwecken die Hand bieten. In Rom allein habe ich diese Vereinigung gefunden. Das Wasser welches durch die langen Aquaeducte, welche zum Theil noch die von den Alten erbauten sind, weit her nach Rom geschafft wird, wird an den Stellen wo es sich zum Gebrauch des Volks ergießt, zugleich ästhetisch benutzt: sehr schöne mit vielen Säulen und Statuen geschmückte Wasserfälle, auch Fontänen zieren solch[e] Plätze, dergleichen sind besonders die berühmte Fontana di Trevi; die Fontana in S. Pietro in montorio: Fontana del Tritone u. s. w. —

Cap. 12. Gartenkunst und Landschaftsmalerei.

Wir haben also jetzt die zwei Künste betrachtet, deren ästhetischer Stoff die Ideen sind welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens offenbaren. — Die zunächst höher liegende Stufe giebt vegetabilische Natur; — zwei Künste sind mit Offenbarung dieser Ideen beschäftigt: die schöne Gartenkunst, indem sie, nach Weise der Architektur dem Beschauer das Objekt zurecht stellt, um ihm so die Auffassung der Ideen zu erleichtern; und die Landschaftsmalerei, indem sie die aufgefaßten Ideen im Bilde wiederholt. Inzwischen können

wir die schöne Gartenkunst nur halb zu den schönen Künsten rechnen, weil ihre Wirkung sehr beschränkt ist, da sie ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister ist, als etwa die Architektur und die Wasserkunst. Das Schöne was die Gartenkunst vorzeigt, gehört fast ganz der Natur an: sie selbst hat am Ende wenig dazu gethan. Andrerseits ist sie wieder sehr ohnmächtig gegen die Ungunst der Natur und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegengearbeitet hat, sind ihre Leistungen gering. (Charlottenburg.) Uebrigens ist der reine und gute Geschmack in der Gartenkunst erst im verfloßnen Jahrhundert gefunden worden und zwar von England ausgegangen. Vorher herrschte der Altfränkische oder Holländische Geschmack, der am Ende doch wohl von Italien ausgegangen ist, wenigstens herrscht er dort noch; und sogar muß man aus dem Wenigen was die Alten von ihren Gärten berichten vermuthen, daß diese auch solcher Art gewesen. Bekanntlich bestehn diese Altfränkischen Gärten in graden Alleen, bekappten Bäumen, geschornen Hecken, Bogengängen, Schnörkeln von bunten Beeten, zu allerhand wunderlichen Gestalten geschnitt[enen] Baumkronen u. dgl. Dagegen thut die Englische Gartenkunst weiter nichts als daß sie der Natur Gelegenheit giebt ihre ganze Schönheit zu entfalten und möglichst vortheilhaft zu zeigen, stellt die Bäume zu schönen Gruppen zusammen, eröffnet Aussichten, Durchblicke, stellt verschiedne und abstehende Baumarten und Stauden neben einander um Abwechselung zu geben und den Reichthum der Gestalten sehn zu lassen, läßt Höhen und Tiefen abwechseln, sorgt für Wasser und läßt dieses auf alle Weise seine Natur entfalten. Also sie geht darauf aus, durch günstiges Stellen der Objekte, die Auffassung der in der vegetabilischen und unorganischen Welt sich aussprechenden Ideen zu erleichtern: sie ist gleichsam nur die Toilette der schönen Natur. Von hieraus werden wir nun gleich einen Rückblick auf die Gothische Baukunst thun: daher ich etwas tiefer auf diesen Gegenstand eingehe. — Nämlich der mächtige Unterschied zwischen Französischen und Englischen Gärten beruht im Grunde darauf, daß die Englischen im objektiven Sinn angelegt sind, die Französischen im subjektiven: dies heißt: in der Englischen Gartenkunst geht der Zweck auf das Objekt, die Pflanzenwelt: man will nämlich

die Ideen in welchen der Wille sich objektivirt in jeder Baumart, jeder Staude, in Berg, Fels, Gewässern, zu möglichst reinem und deutlichem Ausdruck bringen: also die Objektität des Willens auf dieser Stufe, d. h. in dieser Idee, soll möglichst rein hervorgehoben werden: das ist die leitende Idee: insofern ist die Englische Gartenkunst objektiv. Die Französischen Gärten sind subjektiv gedacht: damit meine ich: sie deuten durchweg auf die subjektive Absicht des Besitzers: sie zeigen überall nur das Gepräge des Willens des Besitzers und seiner Zwecke: diesem Willen ist die Natur unterthan gemacht, ihre Formen, d. h. die Ideen in welchen der Wille in der vegetabilischen Natur sich objektivirt, sind verneint, den Pflanzen ist ihre natürliche Form und Stellung genommen: ein fremder Wille, der des Besitzers ist ihnen aufgezwungen: diesen und dessen Zwecke drückt alles aus, die graden Alleen, die steifen geschornen und geschnörkelten Hecken, die langen schattigen Bogengänge, das Holzwerk daran die Pflanzen geheftet sind um Lauben zu bilden, die phantastischen Formen zu welchen man den Taxus und Buxbaum geschnitten hat: alles trägt das Gepräge der Dienstbarkeit der Natur unter dem Willen des Besitzers. Also in diesem Sinne sage ich, die Englischen Gärten sind objektiv gedacht, die Französischen subjektiv. — Nun scheint mir dasselbe Verhältniß obzuwalten zwischen der Griechischen Baukunst und der Gothischen: jene ist objektiv gedacht, diese subjektiv. Die antike Baukunst bringt die im Stein sich aussprechenden Ideen der Starrheit und Schwere zur deutlichsten Offenbarung durch den Kampf in den [sie] sie versetzt: die subjektiven Zwecke der Nützlichkeit sind mit diesem ästhetischen und objektiven Zweck nur glücklich vereint. Hingegen im Gothischen Gebäude ist der subjektive Zweck des Menschen recht absichtlich hervorgehoben und recht tyrannisch ausgesprochen: hier deutet alles auf den Menschen und auf seinen Dienst, zu dem es da ist: das Ganze und alle Theile deuten auf Behausung und Bedachung: die durch zwanzig koncentrische spitze Bogen vertieften Eingänge stoßen recht mit der Nase darauf daß es ein Durchgang für den Menschen ist: die Griechische Thüre läßt den Menschen bloß ein, es sind zwei Pfeiler die einen Balken tragen: sehn Sie die schöne Thüre des Opernhauses, die nach der Bibliothek

sieht, oben auf der Treppe. Eben so die spitzen Gewölbe überall, deuten recht auf das freie Durchspazieren des Menschen: die Pfeiler, die die Gewölbe tragen, sind aus den Fortsetzungen der Ränder der spitzen Bogen des Gewölbes entstanden, daher ihre abgeschmackte sonst unverständliche und zwecklose Form: überall sind Thürme zum Schauen für den Menschen, Balkone zum Harangiren, alles zu subjektiven Zwecken. Auch alle die zahllosen Verzierungen innen und außen repräsentiren solchen Dienst zu subjektiven Zwecken, stellen en mignature Thürmchen, Schutzdächer, Geländer, Pförtchen dar. Alles spricht nur davon, daß der Mensch hier Herr und Meister ist und ihm die Materie mit ihren Kräften dienstbar. Darum ist die Gothische Baukunst barbarisch, die Griechische ästhetisch. Ich glaube daß der gegebene Gesichtspunkt der Gothischen Baukunst der richtige ist und die leitende Idee enthält. —

Die Gartenkunst gab uns Gelegenheit zu dieser Ansicht. Ihr Thema ist die Vegetabilische Natur: aber wegen des geringen Umfangs ihrer Leistungen ist sie nur halbe Kunst. Ohne Vermittelung der Kunst bietet sich die Pflanzenwelt fast überall zum ästhetischen Genusse an. Sofern sie aber eigentlich Objekt der Kunst ist, liegt sie im Gebiete der Landschaftsmalerei: zugleich mit ihr liegt in diesem Gebiete die ganze übrige erkenntnißlose Natur, d. h. Felsen und Gebäude. Gemahlte Architektur, Ruinen, Kirche von Innen, halten das Mittel zwischen dem Stillleben und der Landschaftsmalerei: Bei solchen Darstellungen ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsre Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar; sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, im Zustande des reinen, willenlosen Erkennens: der Maler läßt uns nämlich die Dinge durch seine Augen sehn, macht uns seiner rein objektiven Auffassung theilhaft, und eben dadurch erhalten wir zugleich eine Mitempfindung und Nachgefühl des gänzlichen Schweigens des Willens, welche im Maler daseyn mußten, als er seine Erkenntniß so ganz versenkte in jene leblosen Gegenstände und sie mit so viel Liebe auffaßte, d. h. eben mit solchem Grade der Objektivität. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser

Art: allein weil die dargestellten Ideen, höhere Stufen der Objektität des Willens und also bedeutsamer und vielsagender sind, so tritt hier schon die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt auf uns die erkannte Idee: wir sehn in jeder Landschaft die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektität des Willens. —*)

---

[222] Cap. 13. Thiermalerei.

Wir haben bisher die Künste betrachtet deren Thema die erkenntnißlose Natur ist, das Unorganische mit seinen Kräften und die Pflanzenwelt. Die nächste Hauptstufe der Objektität des Willens ist nun die erkennende Natur, zuerst die bloß anschauenden, unvernünftigen, nicht denkenden Wesen, die Thiere. Auch sie sind Stoff der Kunst in der Thiermalerei, die vielerlei Abwechselungen hat: sie stellt dar die Thiere aller Klassen, am häufigsten Quadrupeden und Vögel, zeigt daher bald Vieh auf der Weide, im Stall, gejagtes Wild, Pferde mit Reitern und d[ann] Kampf der Thiere unter einander oder mit Menschen, von Hunden giebt es schon Porträtts: Katzenmaler in Bern: auch die Skulptur stellt Pferde, Hunde u. s. w. dar: im Vatikan ein ganzes Zimmer voll Thieren, theils antik: sehr schöne Windspiele. — Bei der Thiermalerei da sie eine viel höhere Stufe der Objektivation des Willens offenbart als die Landschaftsmalerei, liegt das ästhetische Wohlgefallen schon

*) [Dieser hier abschließende Appendix bringt die Ausführungen eines auf Bog. 222 bloß angedeuteten Entwurfes, der sich über alle vier Seiten erstreckt; Sch. strich nur die Notizen der ersten und vierten Seite mit Tinte durch und ließ versehentlich die beiden inneren Seiten des Bogens undurchgestrichen. Da sie ebenfalls durch den Appendix erledigt sind, war es überflüssig, sie zu berücksichtigen; erwähnenswert ist nur, daß bei „Skulptur. Gothische Baukunst." vermerkt ist:] siehe M. S. der Reise, p 2 [bei „Gartenkunst":] M. S. der Reise p. 1. [Beide Male das Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII usr. Ausg.]

entschieden auf der objektiven Seite. Die Ruhe des diese Ideen erkennenden Subjekts, das den eignen Willen beschwichtigt hat, ist zwar vorhanden wie bei jeder ästhetischen Betrachtung: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor die Augen tritt, in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht, wie in uns, durch die Besonnenheit beherrscht und gemildert ist, sondern sich in stärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die ans Grotteske und Monstrose streift, darstellt. Aber auch ohne die Verstellung der Ueberlegung, welche bei uns so vieles und grade die grellen Farben bedeckt, sondern ganz naiv, frei dargelegt. [223] Theophrastus Paracelsus hat gesagt: „Die Thiere sind ein Spiegel, darin der Mensch sich selbst beschaut." Das Karakteristische der Gattungen trat schon bei den Pflanzen hervor, zeigte sich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender, spricht sich nicht nur in der Gestalt, sondern in Stellung, Handlung, Geberde aus: aber immer nur noch Karakter der Art, nicht des Individuums. —

Dieser Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittlung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden durch rein kontemplative Anschauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien natürlichen, behaglichen Zustande. Ein lebendiges Thier ist mir lieber als hundert ausgestopfte: bei diesen fehlt eben der Geist und der ist ja überall alles in allem. Wenn man so rein objektiv die mannigfaltigen, wundersamen Gestalten der Thiere, ihr Thun und Treiben beobachtet, so empfängt man eine lehrreiche Lexion aus dem großen Buche der Natur: es ist ja das wahre innre Wesen aller Dinge, was sich durch diese Gestalten ausspricht: überall ist das Beste nicht in Worte zu fassen, man muß anschauen. Indem wir so, durch Anschauung der lebendigen Welt, unmittelbar das wahre Wesen der Dinge zu uns reden lassen, so entziffern wir die ächte Signatura rerum, von der die alten Alchemisten und Theosophen sprachen. Wir sehn in ihr die vielfachen Grade und Weisen der Manifestation des Willens, welcher in allen Wesen der Eine und selbe ist und überall dasselbe

will, was eben als Leben, als Dasein, sich objektivirt, in so endloser Abwechselung, so verschiednen Gestalten, die alle A[c]komodationen zu den verschiedenen äußeren Bedingungen sind, Variationen des Themas. Ganz gefaßt haben wir aber das durch diese Gestalten sich offenbarende Wesen erst dann, wann wir es als unser eignes erkennen, die Thierwelt aus unserm eignen Selbst verstehn lernen, und auch wieder das eigne Selbst aus der Thierwelt.*)

Cap. 14. Historienmalerei und Skulptur und zugleich über Schönheit, Karakter und Grazie.

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektität erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur.

Es sind allgemeine Betrachtungen vorher anzustellen, über Schönheit, Karakter und Grazie: also: die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist dieses zu beachten: noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Thiermalerei, ist das Karakteristische völlig Eins mit dem Schönen: der am meisten karakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Thiere bloß Gattungskarakter haben und keinen Individual-Karakter. Darum eben auch fällt in den Fabeln wo Thiere agiren, z. B. im Reineke Fuchs der Eigennamen mit dem der Species zusammen oder vielmehr ist jener nur noch ein pleonastischer Zusatz zu diesem: Nobel der Löwe, Isegrimm der Wolf, Braun der Bär. Wie der Unterschied zwischen Thiermalerei und Historienmalerei; so ist auch der zwischen der Aesopischen Fabel oder dem Reineke Fuchs und dem Roman

*) [Hier folgte ursprünglich, mit Tinte wieder ausgestrichen:] Tutwa: — O Sopatkit! Tatoumes.

und Schauspiel hiedurch verständlich. Der Mensch allein hat Individualkarakter: darum sondert sich bei der Darstellung des Menschen in der Malerei und Skulptur der Karakter der Gattung von dem des Individuums: jener heißt nun Schönheit, im objektiven Sinn: dieser behält den Namen Karakter oder Ausdruck bei: und es tritt die neue Schwierigkeit ein beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck: er bedeutet die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit: also die Idee des Menschen überhaupt vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt, so bleibt doch die subjektive ihre stete Begleiterin. Eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt als das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und uns hinaushebt über uns selbst und über alles was uns quälen mag; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsre Persönlichkeit und unser Wollen, aus dem alle Pein hervorgeht, sich aus dem Bewußtseyn entfernt, so lange diese ästhetische Freude anhält. Daher kommt es, daß Jeder, welcher starke Empfänglichkeit für das Schöne überhaupt hat, durch den Anblick der menschlichen Schönheit gleichsam begeistert und entzückt wird, mehr als durch irgend etwas. — Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, dies müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umstände und seine eigne Kraft, alle die Hindernisse besiegt und den Widerstand überwindet, welchen ihm die Willenserscheinungen niedrer Stufen entgegensetzen, dergleichen sind eben die blinden Naturkräfte, die sich in jeder Materie äußern, nach physischen und chemischen Gesetzen: diesen muß er die Allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den obern Stufen die Mannigfaltigkeit zur Form: schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat

der zahllos wiederholten sprossenden Faser: diese Zusammensetzung aus disparaten Theilen nimmt höher herauf immer zu, und der menschliche Körper [ist] ein höchst kombinirtes System ganz verschiedner Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch eignes Leben hat, vita propria: (illustr.): daß nun alle diese Theile auf die gehörige Weise dem Ganzen unter- und einander nebengeordnet sind, harmonisch konspiriren zur Darstellung des Ganzen, nichts verkümmert, nichts übermäßig ist: — — dies sind die seltnen Bedingungen deren Resultat die Schönheit, der vollkommen dargestellte Gattungscharakter ist. — So die Natur. — Wie aber die Kunst? Man hat gemeint, durch Nachahmung der Natur. Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen, und es unter den mislungenen herausfinden? wie soll er das, wenn er nicht *vor aller Erfahrung* das Schöne anticipirt? — Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: das ist aber eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen daß grade diese einzelnen Theile die schönen sind, und jene nicht? — Daß bloße treue Nachahmung der Natur nicht zur Schönheit führt, sehn wir an den alten Teutschen Malern. Betrachten sie die nackten Figuren, Adam und Eva von Lukas Kranach, die keusche Lukrezia von demselben, von Dürern u. a. — — —

Rein aposteriori und bloß empirisch ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer wenigstens zum Theil apriori: aber diese Erkenntniß apriori ist von ganz andrer Art als die uns apriori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grund, die reinen Anschauungen der Zeit und des Raumes: diese nämlich betreffen die allgemeine Form der Möglichkeit aller Erscheinung als solcher, das allgemeine *Wie* alles Erscheinens überhaupt und aus dieser Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwissenschaft hervor: hingegen jene andre Erkenntnißart a priori, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, die betrifft nicht die *Form* der Erscheinung, sondern ihren *Inhalt*, nicht

das Wie des Erscheinens, sondern das Was der Erscheinung. — Das Formelle apriori der Mathematik u. s. w. schreibt der Erscheinung vor, wie sie schlechterdings ausfallen muß, bestimmt es schlechthin für alle Fälle. Die ästhetische Anticipation apriori weiß nur was eigentlich erscheinen sollte, nicht so bestimmt daß sie ganz vor aller Erfahrung es darstellen könnte, aber doch so daß sie urtheilen kann ob das wirklich Erscheinende ihrem Gesetz gemäß ist oder nicht, und auch es danach berichtigen kann. Nämlich daß wir alle die Schönheit erkennen, wenn wir sie sehn, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehn hat, und daher mit seiner Darstellung die Natur übertrifft; — das ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektität auf ihrer höchsten Stufe hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch haben wir in der That eine Anticipation dessen, was die Natur darzustellen sich bemüht: denn ihr inres Wesen ist ja eben unser eigner Wille. — Im Genie ist nun diese Anticipation von solchem Grade der Besonnenheit begleitet, daß er im einzelnen Ding[e] die Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht, und nun das rein ausspricht, was sie bloß stammelt: daß er die Schönheit der Form, welche der Natur in tausend Versuchen mislingt, dem harten Marmor aufdrückt, nun sein Werk der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: „das war es, was du sagen wolltest!“ — Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen: und auch allein vermöge derselben Anticipation ist es uns allen möglich, das Schöne zu erkennen da wo es der Natur im einzelnen wirklich gelungen ist. Diese Anticipation ist das Ideal. Es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, apriori erkannt ist und indem sie als solche dem aposteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, [224] für die Kunst praktisch wird. Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen apriori im Künstler, wie seiner Anerkennung aposteriori im Kenner, liegt darin, daß beide das Ansich der Natur, der sich objektivirende Wille selbst sind. Nur vom Gleichen wird das Gleiche erkannt; sagte Pythagoras. [224A] Obwohl nun also bei der

Bildung des Ideals menschlicher Schönheit im Künstler, die Hauptsache apriori ist, eine Anticipation der Absicht der Natur; so ist doch nicht zu leugnen, daß die Erfahrung dieser Anticipation entgegenkommen muß, indem sie ihr ein bestimmtes Schema unterlegt, sie überhaupt anregt und durch Vorzeigung menschlicher Körper, welche, in diesem oder jenem Theil, der Natur mehr oder minder gelungen sind, jener Anticipation im Geiste des Künstlers gleichsam Fragen vorlegt, und so durch eine Sokratische Methode, jene Anticipation zur Deutlichkeit und Bestimmtheit hervorruft: denn auch diese ästhetisch-plastische Anlage, will, wie jede andre[,] geübt seyn. In dieser Hinsicht hatten nun die Griechischen Bildhauer allerdings ein großes Erleichterungsmittel darin, daß das Klima und die Sitte ihres Landes ihnen Gelegenheit gab den ganzen Tag nackte oder größtentheils nackte Gestalten zu sehn. Jedes nackte Glied forderte ihren plastischen Schönheitssinn auf zur Beurtheilung desselben und zur Vergleichung mit dem Ideal: sie übten so ihren Blick an den feinsten Nüancen aller Formen und Körpertheile und dadurch konnte ihr anticipirtes Ideal der menschlichen Schönheit nach und nach zu solcher Deutlichkeit des Bewußtseyns in ihnen gelangen, daß sie endlich fähig wurden es außer ihrem Geist als Kunstwerk aufzustellen. [224] (Ideale von Thieren.)

Ich erwähnte vorhin die verkehrte Meinung daß die Griechen das Ideal der menschlichen Schönheit, welches sie uns in ihren Werken überliefert haben, ganz empirisch aufgefunden hätten, indem sie nämlich die einzelnen schönen Theile von verschiedenen Menschen zusammengelesen hätten, hier einen Arm, dort eine Hand, ein Knie, ein Bein schön gefunden, sich gemerkt und daraus das Ideal zusammengesetzt hätten. — Einen ganz analogen Irrthum giebt es in Betreff der Dichtkunst: indem man nämlich bei den Dichtern und vor Allen beim Shakespear erstaunte über die große Wahrheit und Richtigkeit der Karaktere, wie der Dichter so unzählig mannigfaltige Karaktere auftreten lasse und doch jeder in sich so übereinstimmend, so wahr, so gehalten, so aus der innersten Tiefe herausgearbeitet ist: — da meinte man, Shaksp[ear] müsse in seiner eignen Erfahrung im Weltleben sich alle diese Karakterzüge gemerkt und dann gelegentlich wieder angebracht haben, wirkliche Persönlichkeiten ge-

faßt und wiedergegeben haben. Wie schlimm wäre der Dichter daran, wenn er keinen Karakter auftreten lassen könnte, als der ihm selbst in der Wirklichkeit begegnet wäre! wie selten würde er da alle zu einer Handlung nöthigen Karaktere zusammenbringen können. Diese Annahme ist also eben so absurd als die erste. Und wie es sich mit der Darstellung des Schönen verhält, so auch mit der des Karakteristischen. Wie die Werke der bildenden Kunst, nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen möglich waren, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine eben solche Anticipation des Karakteristischen: wiewohl beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schema's, woran allein jenes ihnen apriori dunkel bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt. (Suo loco.)

Von der Grazie.

Wir haben menschliche Schönheit erklärt als adäquate Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit. Sie drückt sich aus durch die Form und diese liegt im Raum allein, ohne direkte Beziehung auf die Zeit; wie z. B. Bewegung [eine] hat. — Daher können wir sagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze ist keine andre als eine solche bloß räumliche Erscheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit, zum Ausdruck ihres Wesens gehört (abgesehn von der Entwickelung): ihre bloße Gestalt spricht ihr Wesen aus und legt es offen dar. Interessante Physiognomie der Pflanzen, wegen ihrer Naivetät. Thier und Mensch aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch in ihnen, die Erscheinung des Willens eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. (Schon oben gesagt.) Wie nun die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die

Handlung, und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, den sie objektivirt, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Ueberflüssiges, ohne Ermangelndes, nur grade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrücken: dann geschieht die Bewegung mit Grazie: — umgekehrt, daron[47]). Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensakts durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen; so ist Winkelmanns Ausdruck sehr treffend und richtig (Bd. 1, p 258)[48]): „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung." — Pflanzen haben Schönheit, aber keine Grazie (es sei denn figürlich), Thiere und Menschen haben beides. Grazie der Thiere, des Pferdes, des Windspiels, im Gehn, Anspringen, Spielen unter einander, im Liegen; so auch liegende Rinder auf der Weide: werden daher gemalt. Die Grazie also besteht darin daß jede Bewegung und Stellung auf die angemessenste, leichteste, bequemste Weise ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren oder verdrehte Stellung erscheint; ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Grazie[49]) wird sich also hauptsächlich zeigen in der Wirklichkeit, und in den Künsten in Schauspielkunst, Tanzkunst, und in den bildenden Künsten, wo sie eine Hauptsache ist, wenn diese gleich nur die bleibende Stellung und einen Moment der Bewegung geben können. Man spricht aber auch von Grazie in den Werken der redenden Künste: hier ist dies schon in etwas metaphorisch zu verstehn und bedeutet die leichte, zwanglose Angemessenheit der Worte zu den Gedanken; daß die Rede mit Leichtigkeit und gradezu ihren Zweck genau trifft: Gegentheil davon, Mangel an Grazie ist hier Steifheit des Stils, oder zwecklose hin und her redende Weitschweifigkeit, preziöse, blumenreiche Phrase, poetische Kandidatenpros[e] (Lichtenb[erg]), Affektation und Manier jeder Art. Wie

der Mensch oft natürliche Grazie hat, ja diese allein ächt ist; so der Stil, aus deutlichem Bewußtsein des Gedankens geht der gute Stil hervor: Le stile c'est l'homme. Buffon.

Vom Karakter.

Es gehört, wie schon erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Karakter der Gattung und der des Individuums auseinan[der]treten, so daß jeder Mensch gewissermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darstellt. Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, dem Karakter der Gattung, noch den Karakter des Individuums, welcher κατ' εξοχην Karakter genannt wird, zur Aufgabe: diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzusehn ist, sondern nur als eine in diesem Individuo ganz besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, [225] zu deren Offenbarung die Darstellung eines solchen Individuums daher zweckdienlich ist. Daher muß der Karakter, obschon er als solcher individuell ist, dennoch idealisch aufgefaßt und dargestellt werden, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt, zu deren Objektivirung er auf seine Weise beiträgt: außerdem ist die Darstellung Porträtt, Wiederholung des Einzelnen als solchen, mit allen seinen Zufälligkeiten. (Auch das Porträtt Ideal des Individuums nach Winkelmann.)

Jener idealisch aufzufassende Karakter, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, theils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens wechselseitig durch einander, welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da nun das Individuum immer der Menschheit angehört, und andrerseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigenthümlich idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Karakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden: denn

Aufhebung des Gattungskarakters durch den des Individuums ist Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Karakter der Gattung wäre Bedeutungslosigkeit. Daher wird die Darstellung, indem sie auf Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch die Schönheit, d. i. den Gattungskarakter immer in etwas modifiziren durch den individuellen Karakter, und wird die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte individuelle Weise ausdrücken, eine besondre Seite jener Idee hervorhebend, weil das menschliche Individuum als solches gewissermaaßen die Dignität einer eignen Idee hat, und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte menschliche Schönheit, nicht dargestellt durch eine einzige Gestalt (oder zwei), sondern durch viele, verschiednen Karakter tragende Gestalten, gleichsam immer die Idee der Menschheit von einer andern Seite gefaßt, demzufolge anders dargestellt im Apoll, Bakchus, Herkules, Antinous, Jupiter, Neptun u. s. f., gleichsam bleibende Hauptseiten der Idee der Menschheit; die wieder Variatio[n] zulassen. So also wird das Schöne durch das Karakteristische modifizirt: ja das Karakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten im trunkenen Silen, im Faun u. s. w. — Geht aber das Karakteristische bis zur Aufhebung des Karakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wirds Karikatur. — Noch viel weniger als die Schönheit darf die Grazie durch den Karakter beeinträ[ch]tigt werden: welches auch die Stellung oder Bewegung sei, die der Karakter erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, leichteste, zweckmäßigste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur, Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Karakter des Geists, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, allein darstellbar durch den Ausdruck des Gesichts und der

Geberde, ist vorzüglich Eigenthum der Malerei. Daß die Skulptur im Karakteristischen ihr nicht gleichkommt liegt vorzüglich daran, daß Augen und Farbe außer dem Gebiet der Skulptur liegen. Denn Augen und Farbe tragen zwar auch viel zur Schönheit bei; aber für den Karakter sind sie noch weit wesentlicher. Dagegen hat die Skulptur für die Darstellung der Schönheit den Vortheil vor der Malerei voraus, daß ihre Werke von allen Seiten und jedem Standpunkt aus betrachtet werden können, wodurch die Schönheit der Form sich erst ganz entfaltet. Der Mangel hie[von] ist indessen der Malerei zur Darstellung des Karakteristischen nicht sehr hinderlich, weil Karakter und Ausdruck auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden können.

[226] (Hier beliebig die Episode über den Laokoon; die Gränzen der Kunst zu zeigen.)

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Skulptur, liebt sie das Nackte. Sie leidet die Bekleidung nur sofern diese die Formen nicht verbirgt, sondern sogar beiträgt die Form besser zu zeigen. Nämlich die Drapperie soll nicht verhüllen, sondern soll die Form mittelbar zeigen: die Lage der Falten ist Wirkung der Form und wir werden von dieser Wirkung unmittelbar auf deren Ursache, die Form geleitet; so daß wir aus den Datis des Faltenwurfs die Form in der Phantasie konstruiren und anschauen: diese mittelbare Darstellung der Form beschäftigt also sehr den Verstand. Sie ist in der Drapperie gewissermaaßen das, was in der Malerei die Verkürzung ist. (Erläuterung und Beispiel aus der galleria Giustiniani.) Drapperie und Verkürzung sind beides Andeutungen, aber nicht symbolische, sondern solche, welche, wenn sie gelungen sind, den Verstand unmittelbar zwingen das Angedeutete anzuschauen, als ob es wirklich gegeben wäre.

(Gleichniß über die redenden Künste*).)

Die Historienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Karakter zum Hauptgegenstand: darunter

*) p 332 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 270,26—271,14].

ist überhaupt zu verstehn die Darstellung des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektität, wo das Individuum, als Hervorhebung einer besondern Seite der Idee der Menschheit, eigenthümliche Bedeutsamkeit hat und diese zu erkennen giebt nicht durch die bloße Gestalt allein, sondern durch Handlung jeder Art und die sie veranlassenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, sichtbar in Miene und Geberde. Indem die Idee der Menschheit in diesem Umfange dargestellt werden soll, muß die Entfaltung ihrer Vielseitigkeit vor die Augen gebracht werden in bedeutungsvollen Individuen und diese wieder können in ihrer Bedeutsamkeit nur sichtbar gemacht werden durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen. Diese ihre unendliche Aufgabe löst nun die Historienmalerei dadurch daß sie Lebensscenen jeder Art, von großer oder geringer Bedeutsamkeit vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung seyn: in allen und durch alle entfaltet sich mehr und mehr die Idee der Menschheit. Darum ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei auszuschließen. Man thut folglich den vortrefflichen Niederländern großes Unrecht, wenn man bloß ihre technische Fertigkeit schätzt, im Uebrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie bloß Gegenstände aus dem täglichen Leben darstellten, und man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man muß zuvörderst unterscheiden die innere und die äußere Bedeutsamkeit einer Handlung: beide sind ganz verschieden und gehn oft getrennt von einander einher. Die äußere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt: also nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit der Handlung ist die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, indem solche Handlung die seltner hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß sie deutlich und entschieden sich aussprechende Individualitäten ihre Eigenthümlichkei[t] entfalten läßt durch zweckmäßig gestellte Umstände. Nur die innre Bedeutsamkeit gilt in der Kunst, die äußere in der Geschichte. — Beide sind völlig unabhängig von einander, k[ö]nnen zu-

sammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innrer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine seyn: z. E. ein König schließt einen nachtheiligen Frieden; und umgekehrt kann eine Scene aus dem gemeinen Leben von großer innrer Bedeutsamkeit seyn, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Thun und Wollen bis auf die verborgensten Falten in einem hellen und deutlichen Licht erscheinen. Tischbeins Vater und Sohn in der Lawa. Auch kann, bei sehr verschiedner äußer[er] Bedeutsamkeit, die innre die gleiche und selbe seyn: Exempel: so z. B. kann die innre Bedeutsamkeit dieselbe seyn auf zwei Bildern, deren eines darstellt, wie einige bevollmächtigte Minister verschiedner Nation, bei einem Friedensschluß, über der Landkarte i[n] Streit über die Gränzen begriffen sind, wodurch das Schicksal von vielen tausend Menschen bestimmt wird: das andre Bild stelle Bauern dar die in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht darthun wollen. — Außerdem sind die Scenen, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und Freude, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu seyn, und müssen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, [227] Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Gegenstände der Malerei oft den Nachtheil, daß grade das Bedeutende derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. Caesar geht über den Rubico, Karl der Große stiftet die Universität Paris. — In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung eines Bildes von der realen unterschieden werden: jene ist die individuelle, aber nur durch den Begriff hinzukommende Bedeutung: diese die Seite der Idee der Menschheit welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Exempel: Moses*). — Urias. — Madonna. — Rachel und Jakob am Brunnen. — Aus der Geschichte genommene Gegenstände haben daher nichts voraus vor de[n] aus der bloßen Möglichkeit genommenen, die nicht individuel[l]

*) p 334 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 273, 13—22].

sondern nur generell benannt werden. Exempel: der heimgekehrte Jäger. — Die Alte mit dem Pantoffel in Dresden. — Denn auch in den geschichtlichen Vorwürfen ist das eigentlich Bedeutsame doch nicht das Individuelle, die einzelne Begebenheit als solche; sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich darin ausspricht. Andrerseits sind historische Gegenstände doch wieder auch nicht zu verwerfen: nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das Individuell-Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hinzugedacht werden muß: sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen. Das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und thut dem Angeschauten Abbruch. — Wie auf der Bühne es nicht taugt, wenn die Hauptsache hinter der Scene vorgeht, wie meistens im Französischen Trauerspiel, so ist dies ein noch weit größrer Fehler im Bilde; weil dieses doch nicht einmal die Sache erzählen kann. Entschieden nachtheilig wirken historische Vorwürfe nur dann wann sie den Maler auf ein Feld beschränken was willkürlich und nicht nach Kunst- sondern nach andern Zwecken gewählt ist. So, wann man um das Andenken gewisser politischer Begebenheiten zu verewigen, dem Maler solche Sujets aufgiebt, die zwar Haupt- und Staatsaktionen sind, aber keine rein menschlichen Handlungen die sich anschaulich darstellen lassen. So sieht man in Venedig im Dogen-Saal, Hauptvorgänge aus der Venetianischen glänzenden Epoche vortrefflich gemalt von Titian, den beiden Palmas und P. Veronese: aber da figuriren Kaiser, Pabst, Doge in steifen Staatskleidern, ohne menschliche Regung und Bewegung, es ist Ceremonie, nicht Handlung. Der beängstigte Maler hilft sich durch die Nebenpersonen. — Solche willkürliche Beschränkung der Kunst war auch die Forderung von lauter Gegenständen aus der heiligen Geschichte welche leider die Blüthezeit der Malerei traf im 15. und 16. Jahrhundert. Das Alte Testament zeigt die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch d. h. durch Wahn beherrschten Winkel-Volks, welches die gleich-

zeitigen großen Völker alle verachteten. Die Künstler mußten zu Miseren aller Art greifen: Esau und die Linsen, Jakob und Rachel am Brunnen: der Engel zeigt dem Abraham an, daß seine Sara noch gebären soll. — Das Neue Testament ist seinem historischen Theil nach fast noch ungünstiger als das Alte: Beschneidung, — drei Könige — Präsentation der Maria im Tempel — dann die Geschichte der Kirchenlehrer und Märtyrer ein unglücklicher Gegenstand, Marter und Hinrichtung. Nachäfferei der heutigen Maler. —

Beispiele passender Motive zu Bildern: Odysseus beim Phäaken-König von Hajes[50]). Die vier Bilder im Saal von Capo di Monte. Charlemagne, Harun al Raschid: Pericles bei Phidias. — Septuaginta.

Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Historische oder Mythische des Judenthums und Christenthums ist, gar sehr die zu unterscheiden, in welchen der eigentliche d. h. der ethische Geist des Christenthums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, die dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der That die höchsten und bewundrungswürdigsten Leistungen der Malerkunst. — Auch sind sie nur den größten Meistern gelungen: dem Raphael, Korreggio, diesem besonders in den früheren Bildern, Domenichino, Carlo Dolce. — Gemälde dieser Art sind eigentlich nicht den historischen beizuzählen: denn[50]) sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar; haben daher auch gar kein Motiv: sondern es sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln u. s. w. — Dabei die größten Anachronismen, recht wissentlich, weil hier nicht eine Handlung vorgeht, daher auch keine Zeit zu berücksichtigen, sondern die Personen herausgerückt gedacht sind aus allen Verhältnissen.*) In ihren Mienen, besonders den Augen, sehn wir den Ausdruck, den Wiederschein der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf die einzelnen Dinge gerichtet ist, sondern auf die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens vollkommen

*) [Hier ließ Sch. versehentlich unausgestrichen die durch den Zusatz (s. Anm. [50]) erledigte Notiz:] p 337 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 274, 34—275, 22; vgl. dort 1. Anhang S. 656].

aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie die der einzelnen Dinge, Motive für den Willen liefert, sondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden ist, aus welchem die vollkommenste Resignation, die der innerste Geist des Christenthums, wie der Indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung, des Willens, und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung hervorgegangen ist: (Sie werden das später versteh[n]). [228] So haben jene unsterblichen Meister der Kunst in ihren Werken die höchste Weisheit anschaulich ausgesprochen. Und hier ist der Gipfel aller Kunst: wir haben geseh[n], wie sie den Willen, in seiner adäquaten Objektität, den Ideen, darstellte auf allen Stufen, von den niedrigsten an, wo ihn Ursachen bewegen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten: hier endigt nun die Kunst mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung, durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht, aus der vollkommensten Erkenntniß seines eigenen Wesens.

Ich*)[51]) sagte, daß das Objekt der Skulptur hauptsächlich Schönheit und Grazie ist; Karakter, Ausdruck, Leidenschaft mehr der Malerei angehört. Daher nun verlangt die Skulptur Fülle und Kraft in allen ihren Gestalten. Die Malerei hingegen nicht so: ein magrer Jesus am Kreuz, ein abgezehrter heiliger Hieronymus im Sterben (Domenichino), lassen sich ganz wohl mahlen: aber als Skulptur wirken dergleichen Dinge widerlich: z. B. ein berühmtes Werk von Donatello auf der Gallerie zu Florenz: der vom Fasten ganz abgezehrte heilige Johannes der Täufer. Darum ist Malerei die Kunst des Christenthums dessen Geist Resignation und Buße ist, d. h. Verneinung des Willens zum Leben. Skulptur war die Kunst der alten Welt, deren Geist Bejahung des Willens zum Leben ist.

So viel[52]) über das Was man darstellen soll. Das Wie wäre die technische Anweisung zu den Künsten. — Nur so viel: das Bild sei wahr wie die Natur; schön wie die Natur nicht

*) [Dazu ursprünglich die mit Tinte wieder ausgestrichene, weil durch den Zusatz (s. Anm.[51])) erledigte Notiz:] Hier aus dem M. S. der Reise p 11. [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

ist; richtig beleuchtet; verständig gruppirt.*) — Denn außerdem daß die Mahlerei die Ideen zur Anschaulichkeit bringt, hat sie noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit: diese liegt in der Harmonie der Farben, dem Wohlgefälligen der Gruppirung, der Wirkung des Licht[e]s und Schattens, dem Ton des Ganzen. Diese hinzukommende Schönheit ist in der Malerei das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum, der Reim: beide sind das, was zuerst und ganz unmittelbar auf uns wirkt.

Cap. 15. Vom Verhältniß der Idee zum Begriff, und demgemäße Beurtheilung der Allegorie.

Allen unsern bisherigen Betrachtungen über die Kunst, liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunst, dessen Darstellung der Zweck des Künstlers ist, dessen Erkenntniß folglich seinem Werk als Keim und Ursprung vorhergehn muß, — die Idee ist, und durchaus nichts andres: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffassung, auch nicht der Begriff, das Objekt des Denkens und der Wissenschaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinsames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; so wird doch die große Verschiedenheit beider Ihnen deutlich geworden seyn, aus der Darstellung die ich früher vom Begriff und jetzt von der Idee gegeben habe.

Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, Jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich, durch Worte ohne fernere Vermittelung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definiren, ist durchaus anschaulich und obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend,

*) [Hier folgte ursprünglich, mit Bleistift wieder ausgestrichen:] Das Wesentliche, die Idee sei ausgesprochen.

dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt; sondern nur von dem, der sich von allem Wollen und aller Individualität losgemacht hat und sonach reines Subjekt des Erkennens geworden ist: daher ist sie nur dem Genie erreichbar, sodann dem der durch eine Erhöhung seiner reinen Erkenntnißkraft, welche meistens durch die Werke des Genies veranlaßt worden, in einer genialen Stimmung ist. Daher ist die Idee nicht schlechthin, sondern nur bedingt mittheilbar: denn die Idee welch[e] der Künstler auffaßte und durch sein Werk wiederholt kann Jeden nur ansprechen nach Maasgabe seines eignen intellektualen Werthes. Daher eben sind grade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genies nur für Wenige da: den Meisten sind sie unzugänglich und ewig verschlossene Bücher: denn eine weite Kluft trennt das Genie und seine Werke von der Plattheit und Stumpfheit der Menge. Denken Sie nicht daß alle die, welche große Männer mit den Geberden der tiefsten Ehrfurcht nennen, auch eine wirkliche Erkenntniß vom Verdienst derselben und vom Werth ihrer Werke haben. Sie haben eine bloße Verehrung auf Treu und Glauben, nicht eine Verehrung aus eigner Schätzung. Nichts ist seltner als Urtheil aus eigner Ueberzeugung. Die Verehrung der größten Menschen kommt zu den kleinsten, d. h. den meisten, nur so wie der Befehl des Fürsten an die nieder[n] Beamten durch die Unterschriften der Staatsdiener abwärts (illustr.). — So giebt jeder seinen Beifall auf Autorität dessen, dessen Ueberlegenheit er im Stillen fühlt. Wäre das nicht, so würden die Platten, unfähig das Vortreffliche zu fassen, sich eben so laut und mit derselben suffisance gegen anerkannt große Werke auflehnen, als sie es wagen, wenn einmal ein großes Werk noch neu ist und keine Autorität zum Wächter hat. — Denn jeder liebt das Homogene, und haßt das Heterogene. Der Unfähige wird durch das Große und Schöne das ihn nicht anspricht und doch anerkannt ist im Stillen gedemüthigt: er haßt es: aber er wagt nicht dies laut werden zu lassen, um sich nicht bloß zu stellen. Also die Idee spricht jeden nur an nach Maasgabe seiner eignen reinen Erkenntnißkraft, so sehr sie auch im Kunstwerk ausgedrückt sei: sie ist also nur bedingt mittheilbar: der Begriff unbedingt: —

Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnißweise ausdrücken, so: der Begriff gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hinein gelegt hat, wirklich neben einander liegt: was man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion), läßt sich auch wieder herausnehmen (durch analytische Urtheile), aber nicht mehr: hingegen die Idee entwickelt in dem welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: daher gleicht sie dem lebendigen Organismus, welcher sich selbst entwickelt, mit Zeugungskraft begabt ist, und hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag. —

Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff zwar für das Leben, auch für die Wissenschaft nützlich, nothwendig, ergiebig: hingegen für die Kunst ewig unfruchtbar. Die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunstwerks ist die aufgefaßte Idee. Sie wird nur aus dem Leben, der Natur, der Welt selbst geschöpft, vom Genie oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfängniß entstehn ächte Werke die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Ziels seines Werks nicht in abstracto bewußt; [229] nicht von einem Begriff geht er aus, sondern eine Idee schwebt ihm vor: daher kann er von seinem Thun keine Rechenschaft geben, er arbeitet, wie man sagt, aus bloßem Gefühl, unbewußt, ja instinktmäßig.*) [229 A] Ganz umgekehrt machen es die Nachahmer, Manieristen, imitatores[,] servum pecus. Die sind sich sehr deutlich ihres Thuns bewußt: denn sie gehn in der Kunst vom Begriff aus. Sie haben nämlich gesehn was an ächten Werken gefällt und wirkt; das merken sie sich, machen es sich deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt auf und nun gehn sie mit kluger, besonnener Absichtlichkeit ans Werk, um, offen oder versteckt, jene Werke nachzuahmen. Indem sie also ihre Nahrung aus fremden Werken saugen, gleichen sie parasitischen Pflanzen: aber auch, wie die Polypen die Farbe dessen was sie gefressen haben

*) [Hier vergaß Sch. teilweise auszustreichen die durch den folgenden Appendix erledigte Notiz:] Hingegen Nachahmer p 340 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. S. 278, 4; vgl. dort 1. Anhang S. 657].

annehmen, so die Nachahmer. Eigne Gedanken haben, selbst die Ideen auffassen und wiedergeben, ist der Vorzug äußerst weniger: daher nachdem ein Mann von Genie aufgetreten ist, findet man nachmals seine Gedanken in den Werken von tausend Nachahmern wieder, bloß in der Stellung und Ordnung verändert, aber ohne eine wesentliche Zuthat. Insofern gleichen die Nachahmer Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie es verdauen können, daher aus jener Mischung sich die fremden Bestandtheile noch immer sondern und hervorsuchen lassen: dagegen ist das Wirken des Genies dem eines organischen, assimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibes zu vergleichen. Denn es wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet, aber befruchtet wird es nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen. Daher schadet auch die höchste Bildung nie der Originalität des Genies. Die Nachahmer also und Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen in Begriffen auf: aber aus Begriffen kann kein Werk hervorgehn, das innres Leben hätte, also kein ächtes Kunstwerk: das geht bloß aus der anschaulich aufgefaßten Idee hervor. Inzwischen finden solche manierirte Werke oft schnellen und lauten Beifall bei den Zeitgenossen: denn diese, d. h. die große stumpfe Menge, können selbst nur Begriffe fassen und kleben daran. Aber nach wenig Jahren sind solche Werke schon ungenießbar: weil dann schon der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe sich in etwas geändert haben, und die waren der Grund auf welchem solche Werke wurzelten. Da zeigt sich dann daß Quinquenniumskredit noch kein Nachruhm ist. Dagegen sehn [S]ie die Werke des ächten Genies in jeder Art Jahrhunderte ja Jahrtausende bestehn, ewig jung und stets urkräftig. Dies daher weil die ächten Werke aus der Natur, dem Leben selbst, unmittelbar geschöpft sind, nicht die zufällige Form der Erscheinungen wiedergeben, welche so schnell wechselt, sondern das Wesen der Natur, oder der Menschheit, welches allezeit dasselbe bleibt, eben weil es die Idee ist, die außer der Zeit liegt: darum gehören die ächten Werke keinem Zeitalter an, sondern der Menschheit überhaupt. Darum sind die Werke der Maler, Bildhauer, Dichter von

ächtem Genie, aus jedem Jahrhundert noch heute genießbar, Homer und Dante, Kalderon und Voltaire. Oft wurden solche Werke von ihrem eignen Zeitalter lau aufgenommen und nie wird ihr ganzer Werth sogleich erkannt: grade weil sie es verschmähten, dem Geist d. h. den Begriffen ihrer eig[nen] Zeit sich anzuschmiegen: ja sie stehn sogar immer in einem gewissen Widerspruch mit der eignen Zeit, weil sie deren Verirrungen, mittelbar und negativ aufdecken. Sie werden spät und ungern anerkannt: dafür aber können sie nie veralten, sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder neu an. Ein philosophisches Beispiel: wie veraltet ist nicht Christian Wolf und ganz ungenießbar: wie immer jung und frisch Plato! Aus allem diesem wird leicht deutlich, warum das Genie oft vom Urtheil seines Zeitalters an die Nachwelt appelliren mußte: wer ist diese Nachwelt? macht die Zeit die kommende Generation weiser? o nein, der große Haufen, die entschiedene Mehrzahl, wird immer ohne Sinn für das Vortrefflichste bleiben, zu jeder Zeit: aber die seltnen Menschen, welche eignes und richtiges Urtheil haben, und wenn sie auch nicht selbst unsterbliche Werke produciren können, doch solche zu fassen und das ächte anzuerkennen vermögen, diese erscheinen, weil sie selten sind, nur allmälig im Laufe der Zeit: sie haben sich anderweitig Autorität erworben und daher gilt ihr Urtheil bei ihren Zeitgenossen: diese einzelnen, successiv Erscheinenden legen im Lauf der Jahrhunderte ihr Urtheil der Anerkennung ächter Werke ab: diese Stimmen summiren sich langsam auf: und das ist jener Richterstuhl den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Denn eine Generation trägt nicht einmal soviel urtheilsfähige Köpfe als nöthig sind, eine bleibende Autorität zu begründen.

---

[229] Allegorie.

Wenn nun der Zweck der Kunst Mittheilung der aufgefaßten Idee ist, welche eben durch diese Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isolirt erscheint, nunmehr auch dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das

Ausgehn vom Begriff in der Kunst verwerflich ist, so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunstwerk, absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffs bestimmt: dieses ist der Fall in der Allegorie. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk welches etwas anderes bedeutet als es darstellt. *Αλλο μεν αγορευει, αλλο δε νοει.* — Dem Allegorischen ist entgegengesetzt das Kyriologische. (Ill[ustr].) Nun aber das Anschauliche, folglich auch die Idee, spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, dadurch es angedeutet werde. Was also auf diese Weise durch ein ganz Anderes angedeutet und repräsentirt wird, weil es nicht selbst vor die Anschauung gebracht werden kann, das ist allemal ein Begriff. Also durch die Allegorie soll allemal ein Begriff bezeichnet werden, und folglich der Geist des Beschauers von der dargestellten anschaulichen Vorstellung weg geleitet und auf eine andre nicht anschauliche, also abstrakte hingeleitet werden. Hier soll also Bild oder Statue leisten, was sonst die Schrift, nur viel vollkommner, leistet. Was also wir für den Zweck der Kunst erklärt haben, Darstellung der nur anschaulich aufzufassenden Idee, ist hier nicht der Zweck. [229 A] Für das aber was hier beabsichtigt wird, ist auch gar keine große Vollendung des Kunstwerks erforderlich: sondern es ist hinreichend, daß man sehe, was das Ding seyn soll: ist das erkannt, so ist der Zweck erreicht: denn nun wird der Geist auf eine Vorstellung ganz andrer Art geführt, auf einen abstrakten Begriff, welcher das vorgesetzte Ziel war. Daher sind Allegorien in der bildenden Kunst nichts anderes als Hieroglyphen: wenn sie sonst als anschauliche Darstellungen Kunstwerth haben, so kommt ihnen dieser nicht zu sofern sie Allegorien sind, sondern anderweitig: so z. B. sind die Horen von Poussin, der Genius des Ruhms von Hannibal Carraccio, die Nacht von Correg[g]io sehr schöne Bilder: aber dies ist ganz davon zu trennen, daß sie Allegorien sind. Als Allegorien leisten sie nicht mehr als eine Inschrift, ja weniger. Ich stellte früher die Unterscheidung auf zwischen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes: bei allegorischen Bildern ist die nominale Bedeutung grade das Allegorische, der Gedanke den das Bild hervorrufen soll: die reale Bedeutung ist das was es wirklich darstellt: z. B. bei den

Horen von Poussin ist der allegorische Sinn der Kreislauf der Jahrszeiten durch die Zeit selbst bedingt: das ist die nominale Bedeutung. Hingegen die reale, das wirklich Dargestellte sind vier schöne Mädchen im Kreise tanzend, nach der Musik die ein betagter Greis macht, neben dem ein Stundenglas steht: diese reale Bedeutung, diese anschauliche Darstellung spricht Ideen aus, die Idee des Menschen als junges Weib, als Greis u. s. f., aber diese reale Bedeutung wirkt auf den Zuschauer nur so lange als er an die nominale, den allegorischen Sinn, nicht denkt: aber richtet er seine Aufmerksamkeit auf diesen allegorischen Sinn, so hat er schon die Anschauung verlassen und ihn beschäftigen jetzt Begriffe in abstracto: der Uebergang von der Idee zum Begriff ist aber immer ein Fall. — In der ehemaligen Giustinian[ischen] Sammlung findet sich von Michael Angelo da Caravaggio, die allegorische Darstellung der sinnlichen Liebe, oder Wollust: ein schönes Bild: ein geflügelter Jüngling mit Bogen und Pfeilen, den Ausdruck der wilden Lust im Gesicht: er hat einen Panzer, Bücher, mathematische und musikalische Instrumente, auch einen Lorbeerzweig und Krone und Scepter unter die Füße geworfen: um auszudrücken, daß die Macht der Wollust so groß ist, daß wo sie herrscht alle edleren Bestrebungen von ihr verdrängt werden und sie triumphirend den ganzen Menschen einnimmt: dieser abstrakte Gedanke ist das Allegorische, die nominale Bedeutung und führt offenbar von dem wirklich Dargestellten ab zu bloßen Begriffen: jedoch schließt hier die allegorische Bedeutung sich so nahe an die reale Darstellung an, daß man leicht von ihr zu dieser zurückkehrt. Immer aber liegt der eigentliche Werth des Bildes nicht darin, daß es Ausdruck einer moralischen Sentenz ist; sondern unmittelbar in der Darstellung eines solchen na[c]kten Jünglings. In jeder Hinsicht viel schlechter ist eine Allegorie von Luca Cambiasi: sie soll den Gedanken der allgemeinen Menschenliebe ausdrücken: dargestellt ist [eine] kniende, matte Frau, an der drei Kinder herumklettern, davon sie einem die Brust giebt. Das drückt den Gedanken der Menschenliebe sehr schwach und indirekt aus: der abstrakte Gedanke knüpft sich nicht leicht an das Bild, wie es hingegen bei jenem andern geschieht. — In den großen Fresko-Gemälden von Raphael im Vatikan, steht als bloße Verzierende

Figur, unter ander[m] eine schöne große Frau, die einen Zaum in der Hand hält: das soll nun die Selbstbeherrschung seyn: offenbar ist um dies auszudrücken die Figur nur eine sehr unvollkomm[ne] Hieroglyphe und wird uns über die Selbstbeherrschung kein[e] ande[rn] Gedanken geben, als die wir schon mitbringen: der Werth des Bildes liegt ganz in dem wirklich Dargestellten, einer schönen, kräftigen Frau, wobei man die allegorische Bedeutung ganz vergessen muß, als etwas dem Kunstzweck Fremdes. — Oft thut jene nominale Bedeutung, jene allegorische Absicht, der realen Bedeutung, der Wahrheit des anschaulichen Eintrag: Dies ist genau genommen schon der Fall bei der berühmten Nacht von Correggio: in dieser ist nämlich das Licht eigentlich allegorisch zu verstehn: aber das Ausströmen desselben vom Kinde, ohne ein eigent[lich] leuchtendes Centrum, ist etwas Widernatürliches, und so schön es auch ausgeführt ist, verstößt es gegen die Wahrheit des Anschaulichen, der Natur. — Ein Beispiel von einem Bilde wo der allegorische Sinn alle unmittelbare und anschaulich faßliche Wahrheit aufhebt, ist ein Bild von Michael Angelo da Carravaggio im Pallast Borgheſe zu Rom: das ganze Bild ist eine Hieroglyphe die den biblischen Spruch ausdrücken soll: „Der Saame des Weibes soll der Schlange den Kopf zertreten." Da sehn Sie die Maria mit dem Jesuskinde, welches, etwa zehn Jahre alt, einer Schlange auf den Kopf tritt, ganz gelassen, ohne Schrecken oder Furcht: auch die Maria sieht ganz gelassen zu: dabei steht noch die heilige Elisabeth, feierlich und tragisch zum Himmel blickend. — (Illustr. wie ganz anders die anschauliche Wahrheit es fordert:) Was müßte ein Grieche oder Römer dabei denken? — Hingegen giebt es auch allegorische Bilder, die zugleich historische sind, wo der allegorische Sinn nur beliebig hinzugefügt wird und die nominale (allegorische) Bedeutung der realen gar keinen Abbruch thut, indem das Bild auch abgesehn von der allegorischen Bedeutung einen vollkomm[nen] Sinn und Zweck hat: da ist freilich die Allegorie ganz zulässig. So ist in den Logen Raphaels der „Ursprung der Zwietracht" ausgedrückt durch dieses Bild: Adam und Eva arbeiten, Kain und Abel streiten sich um einen Apfel. — Obgleich also allegorische Bilder oft vielen Kunstwerth haben; so ist dieser doch ganz gesondert und unabhängig von dem

was sie als Allegorien leisten. Ein solches allegorisches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich: nämlich dem Ausdruck eines Begriffs und dem Ausdruck einer Idee. Kunstzweck kann bloß der Ausdruck der Idee seyn: der Ausdruck des Begriffs ist ein der Kunst fremder Zweck, ist die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift als Hieroglyphe leisten zu lassen: so z. B. der Gedanke: Die Geschlechtsliebe ist das mächtigste Agens in der Natur, wird uns noch obendrein auf eine angenehme Weise beigebracht durch die Darstellung des Amors der auf einem Löwen reitet, oder der die Keule und Löwenhaut des Herkules schleppt. Da ist die Darstellung an sich sehr hübsch, auch nicht mit der Natur im graden Widerspruch: und die Zugabe ist die moralische Reflexion, die es ausdrückt. Eben so die Zeit (Greis mit Sense und Stundenglas) die dem Amor die Flügel beschneidet. Das ist erfunden zu Gunsten derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst gar nicht ansprechen kann und die doch auch etwas bei einem Bilde denken möchten. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, und also auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber, oder Karyatide ist, oder ein Basrelief, das zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das eine noch das andre billigen. — Ich will gar nicht in Abrede seyn[53]), daß ein allegorisches Bild, selbst grade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen kann: aber dasselbe würde dann, unter gleichen Umständen, auch eine Inschrift wirken. Z. B. wenn Einer, der sich edle und ruhmwürdige Zwecke vorgesetzt hätte, in die Schlingen der Wollust gerathen wäre, und er würfe nun einen Blick auf jenes allegorische Bild von Michael Angelo da Caravaggio; — so könnte ihn dieses lebhaft erschüttern indem es sein Gewissen weckte: aber dasselbe würde auch erfolgen, wenn er unerwartet irgendwo eine Inschrift erblickte wie etwa: „Wer den Lüsten sich hingiebt, wird von den Musen verstoßen und entsagt dem Lorbeer des Ruhms." — Oder wenn ein Mensch eine große Wahrheit entdeckt und ausgesprochen hätte, aber keinen Glauben fand; so wird ein allegorisches Bild die Zeit darstellend, wie sie den Schleier hebt und nun die nackte Wahrheit sehn läßt, gewaltig und herzerhebend auf ihn wirken: aber

daſſelbe würde auch die Deviſe leiſten: le tems découvre la vérité. Noch mehr der Italiäniſche Spruch il tempo è gallant uomo: dice la verità. Denn was hier eigentlich wirkt, iſt immer nur der abſtrakte Gedanke, nicht das Angeſchaute; und die Wirkung iſt eine vernünftige Einwirkung, nicht eine äſthetiſche.

Alſo in der bildenden Kunſt iſt die Allegorie ein fehlerhaftes Streben, weil es einem der Kunſt fremden und oft ihr entgegenſtehenden Zwecke dient. Vollends unerträglich aber wird es, wenn es ſo weit abführt, daß gezwungene und bei den Haaren herbeigezogene Deuteleien das Kunſtwerk erklären ſollen, wo es dann ins Alberne fällt. Z. B. Eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemeſis in den Buſen ihres Gewandes, anzudeuten daß ſie auch ins Verborgne ſieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Carraccio deswegen die Wolluſt mit einem gelben Gewand bekleidet habe, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — So gezwungen und abgeſchma[c]kt dergleichen Deutungen ſind, ſo iſt doch noch eine Beziehung zwiſchen dem Dargeſtellten und dem dadurch Angedeute[ten], es iſt eine Verbindung da, beruhend auf Subſumtion unter den weitern Begriff, oder auf einer objektiven Aſſociation der Vorſtellungen: darum iſt dies alles noch Allegorie zu nennen. Es entſpricht noch dem Wort *Αλλ[η]γορια, αλλο μεν αγορευω, αλλο δε νοεω*: „ich ſage etwas Anderes als ich meine, aber man wird mich ſchon verſtehn; denn das was ich meine iſt ein Begriff und was ich ſage iſt ein darunter begriffnes Beiſpiel, das von ſelbſt auf den Begriff zurückweiſt.“ — Eine andre Art indirekt den Begriff zu bezeichnen, ebenfalls durch ein Einzelnes und Anſchauliches, iſt **das Symbol.** Dieſes nämlich iſt die Bezeichnung einer Sache durch eine ganz und gar andre, wo ſelbſt jene Art der Verbindung ganz fehlt, wo folglich Zeichen und Bezeichnetes nicht natürlich und von ſelbſt ſondern bloß konventionell zuſammenh[ä]ngen, nämlich durch eine Verabredung, durch eine willkürliche zufällig veranlaßte Satzung. Dann iſt es nicht mehr Allegorie im eigentlichen Sinn, ſondern bloßes Symbol. So*) iſt die Roſe Symbol der Verſchwiegenheit, der Lorbeer

*) [Dazu die Notiz:] Symbol der Philoſophie der magre Bär — — — oder die Sphynx.

Symbol des Ruhms; die Palme des Sieges, die Muschel der Pilgerschaft, das Kreuz Symbol der christlichen Religion, die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, der Ewigkeit. — Dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, Gelb — der Falschheit; Blau der Treue. Das Wort Symbol, *ξυμβολον*, von *συμβαλλειν*, bedeutet eine Uebereinkunft, eine Verabredung. Man hat sich darüber vereinigt, daß ein gewisses Bild oder Zeichen einen gewissen Begriff andeuten solle, mit dem es an sich keine Verbindung hat. Der Ursprung des *συμβολον* ist die tessera hospitalis: (ill[ustr].): sodann hieß jedes Zeichen einer Verabredung *συμβολον*; auch das Wort heißt so (Aristot. *περι αισθησ.*): kurz jedes willkürliche Zeichen. (Ein alter Lexikograph (fragm.[54]) Lexici Graeci Augustan. ad calcem Hermanni de emendanda ratione Gramm. gr. p 319) sagt: „*εικων και ὁμοιωμα* hieße das, was *φυσει* wäre und überall verstanden würde, z. B. das Bild eines Löwen; hingegen *συμβολον* und *σημειον*, was *θεσει* wäre, wie z. B. die Zeichen für Krieg und Friede, die bei den Römern so, bei den Persern anders wären.") — Die Eingeweihten der Mysterien hatten gewisse Zeichen daran sie sich erkannten. Fast jede Religion hat Symbole, Zeichen mit denen die Gläubigen gewisse Begriffe verknüpfen; und besonders wo diese Begriffe dunkel, mystisch, nicht scharf bestimmt und nicht leicht zu fassen sind, wo folglich unter den Gläubigen selbst die genaue Meinung und Bedeutung streitig seyn möchte, da tritt das Symbol ein und ist von Nutzen, weil es den Begriff bloß allgemein andeutet, die nähere Bestimmung desselben Jedem anheimstellend und ihn bloß als einen Vereinigungspunkt des Glaubens allgemein bezeichnend. So die Sakramente. [229] So[55]) scheint es daß bei den alten Aegyptiern die symbolischen, selbst den Hieroglyphen sich annähernden Idole des Osiris, Isis, Anubis, Harpokrates, Horus, Typhon, bei verschiedenen Klassen der Beschauer ganz verschiedene Begriffe bezeichnet haben, obgleich sie im Symbol sich alle vereinigten. So war[en] (wie es scheint) für das Volk Isis und Osiris u. s. w. wirkliche Personen, verkörperte Götter, die auf Erden gelebt und gestorben. Andre schon gelehrtere, etwa Priester dachten dabei lauter physikalische und astronomische Gegenstände, Isis = Aegypten, Osiris = Nil, oder auch Sonne, so unter den and[ern] Planeten und unter

den Begebenheiten ihres Lebens astronomische Ereignisse und Perioden. Endlich die ganz Eingeweihten sah[n] in jenen Mythen und Skulpturen nur die symbolische Bezeichnung allgemeiner, metaphysischer Wahrheiten betreffend das innre Wesen der Natur.*) [229A] Dieser religiose Gebrauch des Symbols hat in unsern Tagen manche verleitet den religiosen Rang des Symbols mit seinem ästhetischen Rang zu vermengen. Da sprechen sie vo[m] Symbol überhaupt mit Ehrfurcht und Mysterium. Manche Künstler machen Allegorien, aus falschem Geschmack, und nennen sie Symbole, weil sie meinen, das sei mehr exquisite gesprochen, sei vornehmer. In der That aber ist das Symbol nicht[s] andres als das beschriebene: denn wir müssen die Worte nach ihrer ursprünglichen und etymologischen Bedeutung gebrauchen, nicht nach der Mode und Grille des Tags; und da unterscheiden sich Allegorie und Symbol in der Sache und im Ausdruck. In der Kunst ist also das Symbol noch viel niederer Art als die Allegorie: denn es ist etwas ganz willkürliches, konventionelles, auf nichts Objektivem beruhendes, sondern auf subjektiver Willkür und Bestimmung. Für das Leben haben dergleichen Symbole oft ihren Nutzen, besonders in Mysterien und Religionen: der Kunst aber ist ihr Werth fremd: sie sind ganz wie Hieroglyphen oder gar wie Chinesische Wortschrift anzusehn: sie stehn in einer Klasse mit dem Busch, der ein Wirthshaus andeutet, dem Schlüssel der Kammerherrn, dem Leder der Bergleute: die parole ist ein Symbol: alle Wappen sind Symbole. Endlich giebt es noch das Emblem: es ist das ein für allemal festgesetzte Symbol, wodurch gewisse mythische oder historische Personen, auch personifizirte Begriffe kenntlich gemacht werden: die Thiere der Apostel; die Eule der Minerva; Apfel des Paris; Anker der Hoffnung; Boge[n] und Pfeile des Amors; Schlangenstab Aeskulaps; u. s. w. Der eigenthümliche Spielraum der Symbole und Embleme sind Siegelringe, Vignetten u. dgl., weil hier die Absicht nicht sowohl ist, etwas Schönes, als etwas Bedeutsames zu liefern, ein Zeichen, daran die Person oder ihre Gesinnung zu erkennen; oft ein Ge-

*) [Dazu nachträglich die Notiz:] Siehe Foliant p 51 und p 65. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

heimnißvolles (der Fisch ιχθυς), wie auch eigentlich dies der Ursprung aller Wappen ist, deren Natur ganz symbolisch.

[229] Die dargelegte Ansicht über die Allegorie und ihre Untauglichkeit für die bildende Kunst, geht hervor aus meiner Darstellung der Kunst selbst: nun aber ist diese Ansicht grade entgegengesetzt der Winkelmanns: dieser redet überall der Allegorie das Wort, ja erklärt sie gradezu für den höchsten Zweck der Kunst, indem er sagt, daß dieser sei „die Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge" (Werke Bd. 1, p 55, ff.[56])). Einem jeden bleibt sein Urtheil frei, welche Ansicht die richtige sei. Ich freilich muß diese und ähnliche Ansichten Winkelmanns über die eigentliche Metaphysik des Schönen verwerfen, so sehr ich ihn übrigens verehre: es zeigt sich eben hieran, daß man die größte Empfänglichkeit für das Schöne der Kunst und das richtigste Urtheil über die Werke der Kunst haben kann; ohne jedoch im Stande zu seyn vom Wesen der Kunst eine abstrakte, eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben. Es ist wie im Ethischen: es kann Einer sehr edel und tugendhaft seyn und ein Gewissen haben, das mit der Genauigkeit einer Goldwage über die einzelnen Fälle entscheidet: aber damit ist man noch nicht im Stande die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen philosophisch zu ergründen und in abstracto darzustellen.

Ein ganz andres Verhältniß hat nun aber die Allegorie zur Poesie als zur bildenden Kunst: wenn gleich in dieser verwerflich, ist sie dort sehr zulässig und zweckdienlich. — Denn in der bildenden Kunst ist das unmittelbar Gegebne das Anschauliche; und eben das Anschauliche ist auch der Zweck aller Kunst: von diesem aber leitet hier die Allegorie weg, zu abstrakten Gedanken. In der Poesie ist das Verhältniß umgekehrt: hier ist das in Worten unmittelbar Gegebne der Begriff, und der nächste Zweck ist allemal von diesem auf das Anschauliche zu leiten, dessen Darstellung durch die Phantasie des Hörers ausgeführt werden muß. — Wenn in der bildenden Kunst von dem unmittelbar Gegebnen auf ein Andres geleitet wird, so muß dies allemal der Begriff seyn, weil hier nur das Abstrakte

nicht unmittelbar gegeben werden kann: aber ein Begriff darf nie der Zweck und Gegenstand eines Kunstwerks seyn. Hingegen in der Poesie ist der Begriff das Material der Darstellung, das zuerst Gegebne, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein davon ganz verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem eigentlich das Ziel erreicht wird. [230] Das Ziel der Kunst ist immer die Idee; die ist aber an sich anschaulich und bedarf keiner Vermittelung: in der bildenden Kunst daher, deren Wirkungssphäre ganz im Anschaulichen liegt, darf gar keine mittelbare Darstellung statt finden, kein Uebergang gefordert werden vom Dargestellten zu etwas anderm. Hingegen im Zusammenhang einer Dichtung kann mancher ganz abstrakte Gedanke ganz unentbe[h]rlich seyn, der gleichwohl an sich und unmittelbar gar keiner Anschaulichkeit fähig und dadurch der Kunst fremd ist: dieser wird dann oft durch ein unter ihn zu subsumirendes Beispiel, Einzelnes, zur Anschaulichkeit gebracht. So[57]) wird der Begriff, der an sich der Kunst fremd, mithin nicht ästhetisch ist, in eine Idee verwandelt und so von der Kunst assimilirt. Solches geschieht schon in jedem tropischen Ausdruck: es geschieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel, und Allegorie. Diese alle unterscheiden sich theils, durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung, sodann[58]) durch einige Nebensachen die nur in der Form liegen. Ihr Gemeinsames läßt sich kurz so bezeichnen daß sie den Gedanken durch ein Bild ausdrücken: ist das Bild bloß ein besondrer Fall des Begriffs oder Gedankens, so heißt es ein Beispiel. Wird sowohl der Gedanke selbst als das Bild ausgesprochen, so ist es ein Gleichniß, wobei beide gewöhnlich durch „gleichwie" verbunden werden. Spricht man aber den Begriff oder Gedanken selbst nicht aus, sondern stellt bloß das Bild auf, es dem Hörer überlassend von demselben zum Gedanken überzugehn, dann ist es eigent[liche] Allegorie: zu dieser gehört auch die Fabel und Parabel: sie sind eben Allegorien. Wenn man das Bild selbst nicht eigentlich aufstellt, sondern stillschweigend voraussetzt, und nun von dem Begriffe aussagt, was eigentlich von dem Bilde gilt, dann ist es Metapher, im strengen Verstande. Z. B. „Die Jugend verblüht bald." „Sein Zorn braust schnell auf und sinkt eben so schnell." — „Der Schlüssel zum Ge-

heimniß." Nachdem nun das Gleichniß seinen Dienst geleistet hat, das Abstrakte anschaulich zu machen, den Begriff auf eine Idee zurückzuführen, wird es wieder verlassen und der Stoff des Gedichts wieder aufgenommen. Daher sind in den redenden Künsten Gleichnisse und Allegorien von vortrefflicher Wirkung:*)

Cervantes — *Ατη* (Hom.[59]) 19, 91) — Menenius Agrippa — Plato's Höhle — Persephone — Don Quixotte — Gulliver. —

Alter hircum mulget, alter cribrum supponit; ein völlig vergebliches Bestreben auszudrücken, kommt bei Lucian vor.

„Die deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet."
Kleist, Der Frühling.

Allegorien[60]) durch Personifikatio[n] bloßer Begriffe, besonders menschlicher Eigenschaften, wie Tugenden und Laster, Affekt[e] und Leidenschaften, machen gleichsam eine eigne Art der Allegorie aus; Darstellungen dieser Art, besonders dramatische, werden von Einigen *κατ' εξοχην* Allegorien genannt. In der Poesie sind sie oft vortrefflich. Horaz hat sehr schöne.

1) Timor et minae
Scandunt eodem quo dominus; neque
Decedit aerata triremi, et
Post equitem sedet atra cura.

---

2) Scandit aeratas vitiosa naves
Cura, nec turmas equitum relinquit,
Ocior cervis, [et] agente nimbo[s]
Ocior Euro.

---

3) Te semper anteit saeva Necessitas
Clavos trabeales et cuneos manu
Gestans ahena, nec severus
Uncus abest, liquidumque plumbum.

Poetische Allegorien sind die Sprüche der Pythagoreer: „meide den Heerweg", „Schüre nicht das Feuer mit dem Schwerdt". — Sie gehn ins Symbolische über, wenn die Mei-

*) p 348 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 283,35—285,6; vgl. daselbst 1. Anhang S. 657; die dort vermerkte Abweichung der 2. Aufl. ist der auf S. 284,27—285,4 aufgenommene Zusatz des Handexemplars (nur formal verändert)].

nung nicht zu enträthseln ist, sondern der Mittheilung bedarf. „Zerreiß den Kranz nicht." „Sitze nicht auf dem Scheffel." —

Allegorische Handlungen in der Wirklichkeit: Tarquinius Superbus haut die höchsten Mohnköpfe ab; seinem Sohn Sextus anzudeuten, daß er die Vornehmsten in Gabii vertilge. — Symbolische Handlungen: Brod und Salz dem Landesherrn zum Zeichen der Unterwürfigkeit überreicht. — (Eine allegorische Handlung steht Herodot. IV, 131 seqq.)

Eine ganz eigne Architektonische Allegorie war es, daß man in Rom zum Tempel der Ehre nur durch den Tempel der Tugend gehen konnte.

Indem also der poetischen Allegorie der Begriff immer das Gegebne ist, welches sie durch ein Bild anschaulich machen will, mag sie auch bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt oder unterstützt werden: dieses wird darum doch nicht Werk der bildenden Kunst; sondern ist nur als bezeichnende Hieroglyphe zu betrachten und macht nicht Anspruch auf malerischen sondern allein auf poetischen Werth.*) Exempel: Lavater. — Grabstein. — Stammbaum. Allegorien dieser Art sind immer den poetischen beizuzählen, nicht den mahlerischen; und sind eben dadurch gerechtfertigt. Auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebensache: es wird von ihr nicht mehr gefordert als daß sie die Sache nur kenntlich darstelle. — Hieher zu rechnen ist es auch wohl wenn man den Begriff, daß wir Andrer Fehler leicht, unsre eignen nicht erkennen, ausdrückt durch das Bild eines Menschen, der zwei Ränzel übergehängt hat; in dem einen welcher vorne hängt liegen die fremden Fehler, in dem welcher hinten hängt die eignen. Es ist ein witziger Einfall, der gesagt eben so sehr wirkt als gemalt.

Wie aber in der bildenden Kunst, so auch in der Poesie geht die Allegorie über ins Symbol, wenn zwischen dem Vorgeführten und dem Bezeichneten Abstrakten, kein andrer als willkürlicher Zusammenhang ist. Nachtheil des Symbols daß mit der Zeit seine Bedeutung ganz vergessen wird und es verstummt: so ist als poetische Allegorie die Offenbarung Johannes das was als bildliche Darstellung die Aegyptischen Hieroglyphen sind.

*) p 349 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 285, 6—286, 1; vgl. dort 1. Anhang S. 657].

Cap. 16. Ueber die Dichtkunst.

Nach unsrer Theorie der schönen Künste im Allgemeinen dürfen wir voraussetzen, daß eben so wie die bildenden Künste, auch die Poesie den Zweck hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens zu offenbaren, und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit in welcher das dichterische Gemüth sie auffaßt, dem Hörer mitzutheilen. Ideen sind wesentlich anschaulich: in der Poesie ist aber das durch Worte unmittelbar Mitgetheilte, nur der abstrakte Begriff: die Absicht aber ist, durch die Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, was nur mit Hülfe seiner eignen Phantasie geschehn kann. [230A] Nun also ist der Zweck diese Phantasie dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen; allein man kann unmittelbar doch durch Worte nichts andres mittheilen als abstrakte Begriffe: diese sind also das Material der Poesie wie der trockensten Prosa. Worte wirken daher unmittelbar bloß auf die Vernunft; nicht auf die Phantasie. Dies können sie folglich nur mittelbar. Also liegt dem Dichter ob, durch solche mittelbare, nämlich durch Begriffe vermittelte Einwirkung auf die Phantasie, diese dennoch in Bewegung zu setzen, so daß sie selbst im Hörer die Bilder schafft in denen er die Ideen erkennt, deren Mittheilung der Dichter beabsichtigt. Jetzt wollen wir sehn durch welche Mittel der Dichter dies bewerkstelligt.

1) Das erste Mittel ist die *Zusammenstellung der Begriffe*: diese muß nämlich so geschehn, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt des Begriffs ein *anschaulicher Repräsentant* desselben vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter modifiziren, nach seiner jedesmaligen Absicht. Wie der Chemiker zwei völlig klare und durchsichtige Flüssigkeiten zusammengießt und diese durch die Vereinigung nun einen festen Niederschlag geben; so ist auch das Verfahren des Dichters: aus der abstrakten, farblosen, durch-

sichtigen Allgemeinheit der Begriffe, weiß er, durch die Art, wie er sie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anschauliche Vorstellung, gleichsam zu fällen, sie konsistent zu machen in der Phantasie des Hörers. Dieses Hervorrufen anschaulicher Vorstellungen ist nothwendig, weil die Idee nur anschaulich erkannt wird: Erkenntniß der Idee aber ist der Zweck aller Kunst. Wie in der Chemie die Meisterschaft darin besteht, daß man allemal grade den Niederschlag erhält, welchen man beabsichtigt; so auch in der Poesie: die Verbindung der Begriffe muß so seyn, daß aus ihnen allemal die Bilder der Phantasie entspringen, die man beabsichtigt. Diesem Zweck eben dienen die vielen Epitheta, welche dem poetischen Vortrag eigen sind: jeder Hauptbegriff wird durch Epitheta aus seiner Allgemeinheit zu immer größrer Bestimmtheit gebracht, bis zur Anschaulichkeit. Daher setzt Homer zu fast jedem Hauptwort allemal ein Beiwort, dessen Begriff die Sphäre des erstern Begriffs schneidet und sogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anschaulichkeit gleich viel näher gebracht wird. So heißt Zeus *ευρυοψ*, der weithinschauende; auch *τερπικεραυνος*, der donnerfrohe, sich im Donnern ergötzende; Poseidon heißt *εννοσιγαιος*, der erderschütternde; — Apollon heißt *ἑκατηβολος*, der fernhintreffende; Iris heißt *ποδηνεμος*, windschnell; Aphrodite heißt *φιλομμειδης*, die gern lächelnde; — die Worte heißen *επη πτεροεντα*, geflügelt; — das Meer *πολυφλοισβος*, lautaufrauschend; — die Erde *ζηδωρος αρουρα*, die Leben gebende, alles ernährende; der Tod *θανατος τανηλεγης*, der lang hinstreckende; — die Götter heißen *ρεια ζωοντες*, die leicht, ohne Mühe, lebenden und dagegen die Sterblichen *δειλοι βροτοι*, die mühseligen Sterblichen. Hesiodus nennt den Feuerfunken, den Prometheus dem Zeus entwandte, *ακαματοιο πυρος τηλεσκοπον αυγην* (Theogonie 566) des unermüdlichen Feuers fernsichtlichen Strahl: (illustr.).

Beispiel von Göthe.

Also[61]) die Epitheta, zweckmäßig angebracht, sind das erste Mittel die Phantasie in Bewegung zu setzen, indem sie von der Allgemeinheit der Begriffe zum Besondern und Bestimmten leiten.

[2)] Das zweite Mittel die Phantasie in Bewegung zu setzen ist die Anschaulichmachung des Dargestellten, welches

man auch versteht unter Lebendigkeit der Darstellung und des Ausdrucks. Es ist das Hinleiten vom Begriff zur Anschauung. Dies wird erreicht dadurch, daß der Dichter nicht kalt und allgemein sagt was vorgeht, sondern es ausmahlt, indem er es ganz bestimmt bezeichnet, daß er also die Allgemeinheit des abstrakten Begriffs verläßt und herabgeht auf das ganz Besondre, das Konkrete, das durchgängig Bestimmte und es mit wenigen Worten so treffend bezeichnet, daß das Bild vor die Phantasie tritt. So sagt Homer nicht kurz und gut „es ward Tag" sondern:

Ημος δ' ηριγενεια (früherstehende) *φανη ροδοδακτυλος Ηως,*

oder auch (Il. 19,1):

Ηως μεν κροκοπεπλος απ' Ωκεανοιο ροαων
Ωρνυθ', ινα αθανατοισι φοως φεροι ηδε βροτοισιν,

und Shakespear:

Good morrow, masters, put your torches out:
The wolves have prey'd; and look the gentle day,
Before the wheels of Phoebus, round about
Dapples the drowsy east with spots of gray.
Much ado. V, [3].

Homer sagt nicht schlechtweg „Es ward Abend": Sondern:

*Δυσετο τ' ηελιος, σκιοωντο δε πασαι αγυιαι**):

und Göthe

„Der Abend wiegte schon die Erde
Und an den Bergen hieng die Nacht.

Schon stand im Nebelkleid die Eiche,
Ein aufgethürmter Riese, da,
Wo Finsterniß aus dem Gesträuche
Mit hundert schwarzen Augen sah."

Daß Pandaros einen Pfeil auf den Menelaos abschießt schildert Homer so (Il. 4,124):

Αυταρ επειδη κυκλοτερες μεγα τοξον ετεινεν,
Λιγξε βιος, νευρη δε μεγ' ιαχεν, ἁλτο δ' οιστος
Οξυβελης, καθ' ὁμιλον επιπτεσθαι μενεαινων.

---

*) [Daneben am Rand:] Virgil. Aeneid. 8,369.
Nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis.

Voß:

Als er nunmehr kreisförmig den mächtigen Bogen gespannet,
Schwirrte das Horn, und tönte die Senn', und sprang das Geschoß hin,
Scharfgespitzt in den Haufen hineinzufliegen verlangend.

Daß[62]) nach dem Tode aller Unterschied des Standes aufhört, ist ein gemeiner Gedanke: aber er kann uns ergreifen und bewegen, dadurch daß er anschaulich wird: Der Kaliph Harun Al Raschid begegnete einem Einsiedler der einen Todtenkopf aufmerksam betrachtete: „Was machst Du damit." „Ich suche zu entdecken, ob dies der Schädel eines Bettlers oder eines Monarchen gewesen." —

Der Gedanke, daß Philosophen und Forscher das menschliche Geschlecht aufklären, wird ungemein frappant durch das Anschauliche Bild, in einem Vers in Kleists „Frühling", wo er sie nennt

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet".

Es[63]) ist merkwürdig daß dieses Anschaulichmachen der Dinge, indem es erreicht wird durch das Herabgehn zum ganz Bestimmten und Individuellen, eine ganz eigne Schwierigkeit hat darin, daß *das Unedle des Ausdrucks* vermieden werden muß. Nämlich alle Ausdrücke die sehr enge Begriffe bezeichnen haben etwas Unedles, Gemeines, hingegen ist der Allgemeinere Ausdruck allemal der edlere: z. B. „er stand an der Thür" hat etwas gemeines: nicht so „er stand am Eingang". „Er legte sein Gewand ab" — „er zog den Rock aus", — „er verwahrte es in einem Behältniß" — „er legte es in eine Schachtel". — Also die Anschaulichkeit muß nicht erreicht werden durch die Enge der Begriffe; sondern dadurch daß sie sich schneiden, wie oben gezeigt.

Alle große Dichter haben die Gabe der Anschaulichkeit: weil sie von Anschauungen ihrer Phantasie ausgehn, nicht von Begriffen, wie die Nachahmer. Das[64]) ist ein tolles Wagstück in Andren lebhafte Anschauung erregen zu wollen, während man selbst bloße Begriffe hat: Wärme mittheilen zu wollen, während man selbst kalt ist. — Aber am wunderbarsten wird jene Gabe da, wo sie uns Dinge anschauen läßt, die wir nicht aus der

Wirklichkeit kennen, weil sie in der Natur nicht vorkommen, und also auch der Dichter selbst sie nicht in der Wirklichkeit gesehn hat; sie dennoch so schildert, daß wir fühlen, daß wäre Dergleichen möglich, so müßte es so und nicht anders aussehn. Hierin ist einzig Dante. Er schildert die Hölle: lauter Zusammenstellungen die in der wirklichen Welt nicht seyn können, und dennoch so wahr, daß wir Alles sehn, die Stadt der Ketzer, deren Wohnungen glühende Särge sind, darin sie liegen; — den Sumpf von siedendem Pech, daraus die Verdammten die Köpfe herausstecken, wie Frösche aus dem Sumpf: — Daher sage ich die Größe des Dante besteht darin, daß während andre Dichter die Wahrheit der wirklichen Welt haben; so hat er die Wahrheit des Traums: er läßt uns unerhörte Dinge grade so sehn, wie wir dergleichen im Traume sehn und sie täuschen uns eben so. Es ist als ob er jeden Gesang die Nacht über geträumt und am Morgen aufgeschrieben hätte. So sehr hat alles die Wahrheit des Traums. Viele, ich glaube zuerst Lessing, haben gemeint die Anschaulichkeit werde besonders dadurch hervorgebracht daß man die Dinge stets in Bewegung schildere, nicht in Ruhe. Das ist scheinbar: aber doch nicht der Fall: auch ruhende Gegenstände lassen sich zur höchsten Anschaulichkeit bringen:

Voß:

„Auf die Postille gebückt, zur Seite des wärmenden Ofens."

Shakespear: What you will: 2, [4].

She sat like patience on a monument
Smiling at grief.

Sie saß wie die Geduld auf einem Grabmal,
die zu ihrem Gram lächelt.

Es ist bloß zufällig, daß die meisten sehr anschaulichen Darstellungen bewegte Gemälde schildern: es kommt daher, daß im Zusammenhang des fortschreitenden Gedichts viel öfter bewegte Scenen zu schildern Anlaß ist als ruhende: weil diese der Handlung des Ganzen nicht forthelfen.

3) Ein drittes Mittel die Phantasie in Thätigkeit zu setzen, daß sie anschaue, was der Dichter beabsichtigt, ist die Innerlichkeit und Eigentlichkeit des Ausdrucks, proprietas verborum,

das Treffende der Bezeichnung, daß nämlich der Dichter das Eigenthümliche, das innere Weſen der Sache aufgefaßt hat und grade nur dieſes ausſpricht, ohne Beimiſchung des Zufälligen und Unweſentlichen. Dann ſteht die Sache mit einem Male vor uns da, und es bedarf keiner weitern Worte: wir fühlen genau was gemeint iſt und malen das Unweſentliche nach unſrer Laune aus. Schon im Geſpräch zeichnet der Geiſtreiche Menſch ſich von den gewöhnlichen augenblicklich dadurch aus, daß ſeine Worte genau der Sache angepaßt ſind, richtig treffen, während gewöhnliche Menſchen nur in gewöhnlichen Phraſen reden, die Gang und Gebe ſind wie die Scheidemünze des Landes. Der Geiſtreiche aber drückt ſeinen Worten ſeinen eig[nen] Stempel auf, wie ein König der eigne Münze ſchlägt. Bei großen Dichtern finden wir nun dieſes im höchſten Grade. Beiſpiele giebt jede ſchöne Stelle eines Dichters: immer ſehn wir durch ihre Worte den Gedanken ſo deutlich durchſchimmern, wie durch ein enganliegendes naſſes Gewand der Leib ſichtbar iſt: während ſchlechte Dichter umhertappen unter tauſend Worten und Bildern, Ausdrücke häufen und doch nicht den rechten treffen, ſpricht der wahre Dichter mit einem Wort die ganze Sache aus und ihr Bild ſteht deutlich vor uns. Jede Zeile eines guten Dichters iſt ein Beiſpiel.

Shaksp. Troilus and Cressida:

Creſſida und Diomedes liebeln und kareſſiren: Therſites belauſcht ſie und ſagt:

„How the devil luxury, with his fat rump and p[o]tat[o] finger tickles these two together.“*)

„Kennſt Du das Land“

iſt durchweg ein vortreffliches Beiſpiel.

*) [Daneben am Rand:] Virgil. Aen. 10, 745.

Illi dura quies oculos et ferreus urguet
Somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem.

Gedenken Sie dieſer Verſe, wenn Sie einmal den ſterbenden Fechter auf dem Kapitol im Original, oder in Dresden im Mengsiſchen Abguß ſehn. — Welche proprietas verborum!

Die Schilderung des Menſchenlebens in As you like it, A. 2, sc. 7.

Zigeunerlied:

Im Nebelgerieſel, im tiefen Schnee,
Im wilden Wald, in der Winternacht,
Ich hörte der Wölfe Hungergeheul,
Ich hörte der Eulen Geſchrei.

4) Ein viertes Mittel, welches mit dem eben erörterten genau zuſammenhängt, iſt Kürze des Ausdrucks. Weitſchweifigkeit iſt überall ſchlecht; in der Poeſie hebt ſie alle Wirkung auf. Die Menge von Begriffen welche viele Worte bringen hält uns beim bloßen Denken feſt und läßt uns nicht zur Anſchauung gelangen. Eben weil der Dichter die Worte ſorgfältig auszuwählen hat, muß er ſparſam damit ſeyn. Die Worte müſſen inhaltsſchwer ſeyn: wenige Worte müſſen Gedanken ausſprechen welche viele und lebhafte Bilder zur Anſchauung bringen.

Virg. Aen. 10, 361:

Concurrunt, haeret pede pes, densusque viro vir.

Sophocl. Philoct. 787[65]):

Εστω το μελλον.

Darin liegt der ganze Fatalismus, die Unterwerfung unter das unwiderſtehliche Schickſal.

Ein ganz vorzügliches Beiſpiel der Kürze im Ausdruck iſt in Göthe's Iphigeni[a] im 1ſten Akt die ganze Erzählung der Iphigeni[a] von den Schickſalen ihres Hauſes, vom alten Tantalus an bis zum Agamemnon herab.

Wenn die beiden zuletzt erwähnten Mittel zur Erregung der Anſchauung in der Phantaſie, alſo das genau Treffende und die Kürze des Ausdrucks zuſammen daſind, ſo heißt dies Stärke des Ausdrucks.

Palmira, am Schluß des Mahomets, ſtößt ſich den Dolch in die Bruſt und ruft dem Mahomet zu:

„Die Welt iſt für Tyrannen, lebe Du!"

Im King John drückt ein unglücklicher Fürſt ſeinen Lebensüberdruß ſo aus:

Life is as tedious as a twice told tale,
Vexing the dull ear of a drowsy man.

Also die Phantasie des Hörers wird angeregt und sie ist das Medium in welchem die Poesie die Bilder des Lebens, die Ideen der Natur, darstellt und mittheilt. Hiedurch nun hat die Poesie einen besondern Vortheil über die Bildenden Künste, welche nicht der Phantasie sondern den Augen ein Bild vorhalten. Nämlich, wo die Phantasie das Medium ist, wird die nähere Ausführung und die feinern Züge allemal für Jeden so ausfallen, wie es grade seiner Individualität, seiner Erkenntnißsphäre, seiner Bildung, seiner Laune am allerangemessensten ist, und wird ihn so am lebhaftesten anregen; statt daß die bildenden Künste sich nicht so nach Jedes Individualität bequemen können, sondern Ein bestimmtes Bild geben, was nun für Alle taugen muß: und dazu kommt noch, daß der Künstler doch auch noch seine Individualität nicht ganz ablegen kann, und daher das Bild auch von dieser eine Tinte trägt, die etwas bloß subjektives, bloß für den Künstler wahres ist und daher für die andern ein fremder unwirksamer Zusatz bleibt, ein Ballast: zwar wird dieser um so geringer seyn je objektiver d. h. je genialer der Künstler ist. — Aus diesem Vortheil den die Poesie wesentlich hat ist es erklärlich daß wir die große Masse der Menschen, die Mehrzahl, das Volk viel öfter lebhaft und tief angeregt sehn, durch ein Werk der Poesie, ein Lied, eine Ballade, eine Erzählung, ein Mährchen, einen Roman, als durch Bilder und Statuen. Denken Sie selbst zurück.

Ein ganz eignes und besondres Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. Ihre Wirkung ist unglaublich groß. Wir müssen diese daraus erklären, daß unsre ganze Vorstellungsweise durchweg wesentlich an die Zeit gebunden ist, und wir dadurch die Eigenthümlichkeit erhalten, daß wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch stets innerlich folgen und gleichsam mit einstimmen. Dadurch werden Rhythmus und Reim erstlich ein Bindemittel unsrer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, und zweitens entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges, unüberlegtes Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische Ueberzeugungskraft für uns erhält, die von allen Gründen un-

abhängig ist. Der Rhythmus, welchen die Alten allein anwandten, ist anerkannt ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel zu jenem Zweck als der Reim, den die Alten wohl kennen mußten, aber gänzlich verschmähten, und den man daher meistens als eine Barbarische Erfindung ansieht. Dieser Vorzug des Rhythmus ist aus folgendem erklärlich. Der Rhythmus oder das Zeitmaaß, wird gefaßt durch die bloße reine, apriori gegebene Anschauung der Zeit, er gehört also der reinen Sinnlichkeit an, nicht der empirischen, physischen. Dieser aber, also der sinnlichen Empfindung gehört der Reim an: denn er ist Sache der Empfindung im Gehör-Organe. —

Zwei Regeln für den Reim:

1) Der Reim muß nicht Assonanz des vorhergegangenen Reims seyn, sondern möglichst heterogen.

2) Gleiche Redetheile sollen nicht den Reim machen, d. h. nicht Verbum auf Verbum, Substantiv auf Substantiv; sondern Verbum auf Substantiv.

[230] Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes dessen die Poesie sich bedient, um die Ideen mitzutheilen, also der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebiets sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen, sind durch sie darstellbar: nach Maasgabe der mitzutheilenden Idee, verfährt sie bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend. Jedoch in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, wird sie meistens von den bildenden Künsten übertroffen, weil die erkenntnißlose Natur und auch die bloß thierische in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart. [231] Hingegen ist der Mensch, so weit er sich nicht durch bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie: keine andre Kunst kann es ihr hier gleich thun, weil ihr die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten mangelt.

Das Objekt der Poesie ist also vorzüglich Offenbarung der Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenh[ä]ngenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen. — Zwar lehrt auch Er-

fahrung und auch Geschichte den Menschen kennen: [231 A] Es frägt sich daher wozu wir der Poesie bedürfen, die uns das wieder vorhält, was uns täglich umgiebt? Ich könnte im Allgemeinen antworten, daß sie zur Erfahrung und Geschichte sich verhält, wie die Landschaftsmalerei zur wirklichen Natur, oder wie die Bildhauerei zu den Gestalten wirklicher Menschen. Doch will ich hiebei mehr ins Besondre gehn und untersuchen welches Verhältniß die Poesie zur wirklichen Erfahrung und zur Geschichte hat. Dies wird viel beitragen [J]hnen vom Wesen, Zweck und Werth der Poesie richtige Begriffe zu geben.

Geschichte und Erfahrung lehren uns nicht sogleich den Menschen überhaupt kennen; sondern vorerst nur einzelne Menschen, die Menschen, wie sie erscheinen: d. h. sie zeigen uns wohl die Wirkungen der menschlichen Natur, nicht aber diese selbst: sie geben uns mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegeneinander, woraus wir uns Regeln für unser eignes Verhalten abziehn können; aber in das innre Wesen des Menschen gestatten sie, in der Regel, keine tiefe Blicke. Zwar bleibt es immer möglich aus der Geschichte und der eignen Erfahrung auch das innre Wesen der Menschheit, den Menschen überhaupt, seine Idee, kennen zu lernen: aber wenn dieses geschieht, so haben wir selbst die eigne Erfahrung, oder auch der Historiker die Geschichte schon mit künstlerischem Blicke, schon poetisch aufgefaßt, d. h. nicht bloß der Erscheinung und den Relationen nach, sondern der Idee und dem innern Wesen nach aufgefaßt. Die eigne Erfahrung ist unumgänglich nöthige Bedingung zum Verständniß sowohl der Poesie als der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. — Die Geschichte verhält sich zur Poesie, wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: denn Geschichte giebt das im Einzelnen Wahre, Poesie das im Allgemeinen Wahre: — Geschichte hat die Wahrheit der Erscheinung und kann sie aus derselben beurkunden: Poesie hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden ist, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Karaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, was noch mehr ist, bei der Wahl der Begebenheiten und Personen, die er darstellen will, darf er nicht

sehn auf ihre innere, ächte, die Idee ausdrückende Bedeutsamkeit, sondern er muß sie wählen nach der äußern, scheinbaren, relativen Bedeutsamkeit, deren Wichtigkeit in ihrer Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen besteht. Der Maasstab des Wichtigen für den Historiker ist nicht die Bedeutsamkeit der Personen und Begebenheiten ihrem wesentlichen Karakter und dem Ausdruck der Idee nach; sondern die Bedeutsamkeit nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eignes Zeitalter. Darum wird der Historiker eine an sich selbst unbedeutsame, ja innerlich gemeine Handlung, wenn sie die Handlung eines Königs ist, nicht übergehn; denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen wird er Handlungen der Einzelnen, die an sich höchst bedeutsam sind, und sehr ausgezeichnete Individuen doch nicht darstellen, weil sie keine Folgen, keinen Einfluß haben auf die Begebenheiten der Völker im Großen. Dies alles kommt zuletzt daher daß die Betrachtung des Historikers dem Satz vom Grunde nachgeht und die Erscheinung zum Thema hat, deren Form jener Satz ist. — Dagegen hat der Dichter die Idee der Menschheit zum Thema, das Wesen der Menschheit, wie es immer und überall ist, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Willens auf ihrer höchsten Stufe. Nun wird zwar, auch bei jener dem Historiker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Wesen der Menschheit, die eigentliche Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie gänzlich verloren gehn und kann immer, wenigstens von dem, der ihn sucht, auch in der Geschichte gefunden und erkannt werden: aber dennoch wird dasjenige, was nicht durch die Relation, sondern an sich selbst bedeutsam ist, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem deutlicher und richtiger sich in der Dichtung finden als in der Geschichte und in dieser Hinsicht können wir den paradoxen Satz aufstellen, daß der Poesie mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen ist, als der Geschichte. Dies will ich doch näher nachweisen. Der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, soll sie darstellen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt hat: aber es ist unmöglich, daß er hiezu alle Data wirklich besitze, daß er Alles gesehn oder

Alles erkundet habe: folglich wird er jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder gar ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies muß nothwendig so häufig geschehn, daß ich behaupten möchte, in aller Geschichte sei des Falschen mehr als des Wahren. Diese Nothwendigkeit erkennend hat Fontenelle gesagt: l'histoire n'est qu'une fable convenue. — Ganz anders ist das Verhältniß des Dichters zu dem Original seiner Darstellung: seine Begeisterung, oder poetische Weihe besteht eben darin, daß er die Idee der Menschheit aufgefaßt hat von irgend einer bestimmten Seite, die er nun darstellen will: es ist das Wesen seines eigenen Selbst das ihm in jener Idee sich objektivirt und klar geworden ist: seine Erkenntniß ist daher, wie ich schon früher, bei Gelegenheit der Skulptur auseinandersetzte, in gewissem Sinn apriori, wenigstens halb apriori: deshalb steht sein Original vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet und kann ihm nicht entweichen. Darum erblicken wir nun im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich und seine Schilderung ist wahr, wie das Leben selbst, bis auf das Geringfügigste herab. Wenn ich den Werth und die Wahrheit der Poesie so hoch anschlage, so bedenken Sie ja, daß ich immer nur die so seltnen, großen, ächten Dichter meine, deren jede Nation höchst wenige aufzuweisen hat: durchaus nicht gemeint sind die mediokren Poeten, Reimschmiede, Märchenersinner, ein schaales und erbärmliches Volk, deren es allezeit und besonders jetzt in Teutschland einen großen Schwarm giebt.

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

Was die alten Historiker so groß macht ist eben, daß sie halbe Dichter sind: wo die Data sie verlassen, ergänzen sie richtig aus der Idee, so z. B. in den Reden ihrer Helden, ja auch in Dialogen derselben: ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem Epischen: durch diese Ergänzung aus der Idee erhalten ihre Darstellungen vollkommne Einheit und innern durchgängigen Zusammenhang: dadurch wird bei ihnen, selbst da wo die äußere Wahrheit ihnen nicht zugänglich oder gar verfälscht war, immer doch die innre Wahrheit gerettet, d. h. die poetische Wahrheit, die Wahrheit der Idee der Menschheit.

Ich ſagte vorhin, die Geſchichte verhielte ſich zur Poeſie, wie die Porträttmalerei zur Hiſtorienmalerei: nun können wir hier die noch früher erwähnte Regel anwenden, die Winkelmann für das Porträtt gab, indem er ſagte, es ſolle ſeyn das Ideal des Individuums. Das eben haben die alten Hiſtoriker in ihren Schilderungen geleiſtet; ſie haben das Gegebne, Einzelne, Individuelle immer ſo dargeſtellt, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit deutlich und rein hervortritt. Den Neuern Hiſtorikern möchte das ſelten nachzurühmen ſeyn, und wohl gar oft gelten was Göthe ſagt, daß ſie geben

„Ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer
Und höchſtens eine Haupt- und Staats-Aktion."

Die Geſchichte hat als ſolche ihren großen bleibenden und unbeſtrittenen Werth für die Erkenntniß des Zuſammenhangs der Erſcheinungen der Menſchenwelt. Wem aber darum zu thun iſt, die Menſchheit, nach ihrem innern, in allen Erſcheinungen und Entwickelungen identiſchen Weſen, alſo ihrer Idee nach, zu erkennen, — dem werden die Werke großer und ächter Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten als die Hiſtoriker je vermögen: denn unter dieſen ſind ſelbſt die beſten als Dichter lange nicht die erſten und haben auch nicht freie Hände. Noch ein Gleichniß des Verhältniſſes zwiſchen dem Dichter und dem Hiſtoriker: der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Hiſtoriker gleicht Einem, der, ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus Figuren, die er grade vorgefunden, die Verhältniſſe derſelben durch Meſſen erforſcht; ſeine empiriſch gefundene Angabe muß daher alle die Unrichtigkeiten an ſich tragen, mit denen die gezeichnete Figur behaftet iſt. Dagegen gleicht der Dichter dem Mathematiker, welcher jene Verhältniſſe apriori konſtruirt, in einer reinen, nicht empiriſchen Anſchauung: er ſagt daher die Verhältniſſe aus, nicht wie die gezeichnete Figur ſie wirklich hat, ſondern wie ſie in der Idee ſind, welche die Zeichnung verſinnlichen ſoll.

Eine beſondre Art der Geſchichte ſind die Biographien: ſie ſind die ſpeciellſte Geſchichte. — In der erwähnten Hinſicht, nämlich zum Zweck der Erkenntniß des wahren Weſens der Menſchheit, muß ich den Biographien, zumal den Autobiogra-

phien, einen größern Werth zuerkennen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Ueberhaupt ist zu jenem Zweck jede Geschichte um so dienlicher je specieller sie ist: und die Biographie ist die speciellste. Der Vorzug der Biographie in der angegeb[nen] Hinsicht liegt darin, theils daß zu ihr die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen sind, als zur Geschichte, theils agiren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Armeen; und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider und schwere unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Dagegen nun zeigt uns das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen und übersehbaren Sphäre die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten: da sehn wir deutlich und ausführlich die Trefflichkeit, die Tugend, die Größe, ja die Heiligkeit Einzelner, dann die Verkehrtheit, Kleinheit, Erbärmlichkeit, ja die Tücke der Mehrzahl, die Ruchlosigkeit Mancher. In der Rücksicht die wir betrachten, nämlich zum Zweck der Erkenntniß des Wesens der Menschheit wie es sich darstellt, ist es ja ohne Bedeutung was die Gegenstände sind, um die sich die Handlung dreht, und welche die Handelnden in Bewegung setzen, es ist einerlei ob das Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Königreiche oder Bauerhöfe sind; denn das ist eine ganz relative Schätzung: an sich sind alle diese Dinge ohne Bedeutung, sie erhalten solche allein dadurch daß durch sie des Menschen Wille bewegt wird und bloß in dieser Hinsicht: jedes Motiv hat seine Bedeutsamkeit bloß durch seine Relation zum Willen; hingegen die Relation die es als Ding zu andern dergleichen Dingen hat, kommt hier gar nicht in Betracht. — Man hat oft gemeint, die Autobiographien, seien voller Trug und Verstellung, bloße Blendwerke der Eitelkeit. Das ist irrig. Das Lügen ist freilich überall möglich: aber vielleicht ist es nirgends schwerer als grade in der Autobiographie. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung: es klingt paradox, aber schon in einem Briefe ist sie im Grunde schwerer: denn da ist der Schreibende sich selber überlassen, sieht zunächst in sich, nicht so nach Außen:

jetzt wird es ihm schwer sich das Fremde und Ferne nahe zu bringen und es richtig zu sehn: dabei hat er den Maasstab des Eindrucks den er auf den Andern macht nicht vor Augen, wie in der Unterredung. Der Empfänger des Briefes dagegen liest ihn gelassen und in einer Stimmung die der Schreiber weder kennt noch theilt, er liest den Brief zu wiederholten Malen und zu verschiednen Zeiten: da kann er leicht die verborgne Absicht herausfinden. Wegen dieser nämlichen Beschaffenheit der Sache, lernt man einen Autor, auch als Menschen, am besten und leichtesten aus seinem Buche kennen: denn die angegebenen Bedingungen wirken beim Schreiben eines Buches noch stärker und anhaltender. Nun aber gar in einem Buche dessen Stoff der Schreiber selbst ist, also in einer Autobiographie sich zu verstellen, ist, aus den besagten Gründen, so schwer, daß es vielleicht keine einzige Selbstbiographie giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre als alle andre geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, hat seinen Standpunkt gleichsam schon außerhalb desselben genommen: er überblickt es jetzt im Ganzen und Großen: da wird das Einzelne klein; das Nahe tritt zurück, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein: so ein Standpunkt erhebt selbst den sonst Kleinen zu einer gewissen Größe: er sitzt jetzt sich selber zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt: in solcher Lage ist das Lügen nicht so leicht als im Gedränge des Treibens im Leben: denn in jedem Menschen liegt auch eine ursprüngliche Neigung zu sagen was wahr ist: diese muß bei jeder Lüge erst überwältigt werden und eben hier hat sie eine ungemein starke Stellung angenommen. Aus allen angeführten Gründen empfehle ich dem, der aus Büchern den Menschen überhaupt kennen lernen will die Selbstbiographien und gestatte ihnen in dieser Hinsicht den Vorzug vor der Geschichte d. h. der Geschichte der Welthändel. Noch ein Gleichniß, um das Verhältniß zwischen Biographie und Völkergeschichte anschaulich zu machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit so, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: da sehn wir gar Vieles auf einmal, weite Strecken, große Massen: aber nichts wird recht deutlich, nichts seiner ganzen Beschaffenheit nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur

erkennen, wenn wir umhergehn zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern. Und jetzt die Anwendung des Gleichnisses auf die Dichtkunst, welche am allerbesten uns den Menschen kennen lehrt. Durch die Kunst der Landschaftsmalerei läßt uns der Künstler die Natur mit seinen Augen sehn, die reiner und klarer sind, er erleichtert uns dadurch die Auffassung der Ideen und den zu dieser erforderten Zustand des willenlosen nicht mehr individuellen Erkennens. Dasselbe leistet nun der Dichter für die Idee der Menschheit welche wir selbst viel schwerer in der Geschichte, in der Biographie und in der eig[nen] Erfahrung auffassen: auch durch die Poesie, wie durch jede Kunst, hält das Genie den Andern den verdeutlichenden Spiegel vor: in diesem nun sehn wir alles Wesentliche und Bedeutsame zusammengestellt, ins hellste Licht gesetzt und gereinigt von allem Zufälligen und Fremdartigen.

[231] Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist: dies geschieht in der lyrischen Poesie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und ihn objektivirt, wobei daher dieser Gattung eine gewisse Subjektivität wesentlich ist: — oder aber der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden, wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. — In der Romanze drückt der Darstellende seinen eigenen Zustand noch etwas aus durch Ton und Haltung des Ganzen: viel objektiver als das Lied, hat sie noch etwas Subjektives. [232] Dieses verschwindet schon mehr im Idyll, noch mehr im Roman, fast ganz im eigentlichen Epos, bis auf die letzte Spur im Drama, welches die objektiveste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung ist.*) — Die lyrische Gattung ist die leichteste, eben deswegen. Obgleich sonst das ächte Genie allein in der Kunst etwas Gutes leisten kann; so scheint hievon die lyrische Poesie allein eine Ausnahme zu machen. Denn auch der im Ganzen nicht geniale Mensch kann bisweilen ein schönes Lied zu Stande

*) [Dazu die Notiz:] Foliant p 117. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

bringen, nämlich wenn, in der That, durch starke Anregung von Außen sein Innerstes so erregt ist, daß eine vorübergehende Begeisterung seine Geisteskräfte über ihr gewöhnliches Maas erhöht: denn e[r] bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung und objektiven Auffassung seines eignen Zustandes im aufgeregten Moment. Dies beweisen so viele schöne Lieder von Individuen, die übrigens ganz unbekannt geblieben sind, die Volkslieder und Liebeslieder aller Nationen, die Teutschen gesammelt im Wunderhorn, die Englischen in Percy's relics of ancient poetry[66]).

Wir wollen nun das eigenthümliche Wesen des Liedes im engsten Sinn betrachten: dabei müssen wir uns aber als Beispiele treffliche und zugleich recht eigentliche Lieder denken, nicht solche die sich schon einer andern Gattung nähern, etwa der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm. Die eigentlichen Lieder von Göthe sind vollkommne Muster: Schäfers Klagelied; — Willkommen und Abschied; Auf dem See; — Herbstgefühl. — Viele im Wunderhorn: O Bremen ich muß dich nun lassen. — Es ist das Subjekt des Willens, das eigne Wollen, welches das Bewußtseyn des Singenden füllt, oft als entbundnes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter als gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemüthszustand. Neben diesem jedoch und zugleich damit, wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjekt des reinen willenlosen Erkennens dessen unerschütterliche seelige Ruhe nunmehr in Kontrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch bedürftigen Wollens: die Empfindung dieses Kontrasts, dieses Wechselspiels, ist eigentlich was sich im Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. In diesem Lyrischen Zustand tritt gleichsam das reine Erkennen an uns heran, um uns vom Wollen und seinem Drange zu erlösen: wir folgen, doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt uns der ruhigen Beschauung das Wollen, die Erinnerung an unsre persönlichen Zwecke; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächste schöne Umgebung, in welcher die reine, willenlose Erkenntniß sich uns darbietet. Darum geht im Liede und in der lyrischen Stimmung das Wollen (das persönliche

Interesse der Zwecke) und das reine Anschauen der sich darbietenden Umgebung wundersam gemischt durch einander: es werden zwischen beiden Beziehungen gesucht und imaginirt: die subjektive Stimmung, die Affektion des Willens theilt der angeschauten Umgebung ihre Farbe im Reflex mit, und umgekehrt diese wiederum jener: von diesem ganzen, so gemischten und getheilten Gemüthszustande ist das ächte Lied der Abdruck. Um diese abstrakte Zergliederung eines Zustandes, der von aller Abstraktion sehr ferne liegt, faßlich zu machen, wollen wir als Beispiel durchgehn Schäfers Klagelied.

„Es schlug mein Herz geschwind zu Pferde":

hier ist größte Befriedigung des heftigsten Wollens: glückliche Liebe: dennoch füllt diese seinen weit[en], schönen Geist nicht völlig aus, sondern es bleibt ein Ueberschuß der reinen Erkenntniß, mit welchem er den Abend und die Landschaft rein objektiv auffaßt.

(Parodie des lyrischen Karakters von Voß.)

Eigentlich beruht das ganze eigenthümliche Wesen und die Wirkung der lyrischen Poesie, darauf daß in uns auf eine wundersame Weise das Subjekt des W[illens] und das Subjekt des Erkennens Eins sind, ein Ich: und nun beide doch so sehr in Kontrast treten.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Karaktere, und Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen jene sich entfalten. Ein Gleichniß aus der Chemie. Dem Chemiker liegt zuvörderst ob, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzustellen: doch ist dies nicht genug: er muß sie auch, vor unsern Augen, dem Einfluß solcher Reagenzien aussetzen, an welchen sie ihre specifischen Eigenthümlichkeiten äußern, damit solche recht deutlich und auffallend sichtbar werden: eben so nun liegt dem Dichter ob, erstlich bedeutsame Karaktere uns vorzuführen und sie darzustellen treu und wahr wie die Natur selbst: aber das ist noch nicht genug: sondern damit wir sie recht kennen lernen, muß er solche

Situationen dazu erfinden, in welchen eben alle die Eigenthümlichkeiten jener Karaktere sich ganz entfalten und dadurch die Karaktere sich deutlich in scharfen Umrissen darstellen: das sind bedeutsame Situationen. Im wirklichen Leben und in der Geschichte führt der Zufall nur selten Situationen von jener Eigenschaft herbei, und sie stehn dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutsamen. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll den Roman, Epos, Drama vom wirklichen Leben unterscheiden, eben so sehr als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Karaktere*): bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Karakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Kleinigkeiten, beleidigen in der Poesie eben so sehr, als verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei.**) Denn wir verlangen, dort wie hier,

*) [Daneben am Rand:] Den Unterschied zwischen Epos und Drama setzt Göthe darin daß jenes die Begebenheit als ein längst Vergangenes, dies[es] als ein Gegenwärtiges darstelle. — —

**) Siehe über den Gebrauch des Wunderbaren, Anmerkung zu p 363 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort findet sich folgende nicht durchgestrichene, an Zeile 7 (in unsrer Ausg. Bd. I S. 297,28) sich anschließende Notiz:]

[363] Dieserhalb ist auch die Einmischung unnatürlicher Einflüsse und Begebenheiten, wozu die sogenannten übernatürlichen mit gehören, in der Poesie, ja eigentlich in aller Kunst, verwerflich: das Ergötzen, was dergleichen geben mag, ist kein rein ästhetisches, sondern anderweitig zu erklärendes. Wenn nun aber gar das ganze Kunstwerk sich um ein unnatürliches (auch sogenanntes übernatürliches) Princip dreht, so hat ein solches Werk eigentlich keine lebendige Seele, sondern gleicht einem Automat, das durch eine geheime Maschinerie bewegt wird und zwar Sprünge macht wie kein Mensch sie machen kann, aber kein wahres Leben zeigt: daher kann ein solches Werk uns nicht das Wesen des Lebens und der Welt kennen lehren, was doch der Zweck aller Kunst ist. Aller Maasstab zum Erkennen ob die Darstellung Wahrheit habe oder nicht ist uns genommen: es wird uns daher kalt lassen und das Schicksal des Helden, seine Noth kann uns nie lebhaft bewegen, da wir wissen, daß für den schlimmsten Fall Wunder bereit sind. Ein Kunstwerk dieser Art ist die Jungfrau von Orleans. Das ganze Stück hat ein übernatürliches d. h.

den treuen Spiegel des Lebens*), der Menschheit, der

unnatürliches Princip: daher gilt von ihm alles Gesagte, obgleich übrigens die Ausführung höchst vortrefflich ist. Ein Stück [364] dieser Art kann, wenn es dem Zeitgeist angemessen ist, großen Beifall finden, eben nach Maasgabe seiner übrigen Vortrefflichkeit: aber es kann nicht zu aller Zeit gefallen und muß einmal im Ganzen ungenießbar werden. Daher der Dichter erster Größe, wenn auch seine Zeit ihm dergleichen erlauben sollte, von solcher Erlaubniß keinen Gebrauch machen wird. Das Unnatürliche ist schon weniger tadelhaft, wenn es nicht als innerstes Triebwerk das bewegende Centrum ist, wie in der Jungfrau v. Orleans, sondern bloß als Beihülfe benutzt wird um einen einzigen Umstand hervorzubringen, so daß wenn man es für das eine Mal eingeräumt hat, man es nachher los ist und nun Natur und Wahrheit ungestört freien Lauf haben; so im Hamlet: nicht zu gedenken, daß Mittheilung von Seiten eines Verstorbenen noch immer nicht zu den ausgemacht unmöglichen Dingen gehört, wenigstens Mittheilung von einem in der Ferne Sterbenden, nach den Erfahrungen des animalischen Magnetismus, nicht unbedingt für unmöglich erklärt werden darf. — Eben so als bloße Beihülfe zur Herbeiführung der Begebenheiten ist das Wunderbare im Faust benutzt: es ist sehr sparsam davon Gebrauch gemacht, und läßt Wahrheit und Natur immer einen ungestörten [365] Lauf nehmen, neben sich: auch ist die Macht des Mephistopheles in engen Gränzen eingeschlossen und sehr beschränkt. So ähnlich hier die Art des Eingriffs des Uebernatürlichen mit dem in der Jungfrau v. Orleans ist, so wenig trifft, durch Verschiedenheit der Behandlung, der obige Tadel den Faust. [Sch. kannte damals nur den I. Teil des Faust.] — Bisweilen mag, damit die Phantasie einmal alle ihre Luftsprünge mit Freiheit machen kann, dem Wunderbaren ganz freier Lauf gelassen werden, mit völliger Suspension aller Naturgesetze: ein solches Kunstwerk ist untergeordneter Art, ist bloße Belustigung der Phantasie; macht keine Ansprüche auf den ersten Rang, sondern apellirt an die Natur des Traums, will nur die Welt des Traums und nicht des Lebens zeigen: der Art sind die Arabesken Raphaels, Shakespears Sommernachtstraum, Göthes Walpurgisnachtstraum und sein goldnes Mährchen, auch der goldne Esel des Apulejus. Weil aber die Phantasie allein uns schwerlich auf die Länge befriedigt und ausfüllt; so ist allen Werken dieser Art ein Streben zum Allegorischen und Symbolischen, d. h. zu geheimer abstrakter Bedeutung für die Vernunft, durchaus eigen, und selbst der Leser fühlt sich getrieben Allegorische und Symbolische Bedeutung von selbst darin zu suchen, ja hinein zu legen.

*) [Daneben am Rand:] Ueber das wahre Wesen der Satyre: Wolf, über den Horaz [und] Litt . . . [offenbar verweist Sch. hiermit auf die Notizen, die er im Jahre 1812 in F. A. Wolfs Kollegien „Ueber die Satiren des Horaz" und „Geschichte der Griechischen Literatur" in seine Kollegshefte eintrug. Dort findet sich hierher Gehöriges auf Bog. 1,4—2,1 des Horaz-Kollegs; die Stelle lautet:]

Ecloga heißt ein ausgewählтes kleines Gedicht ohne Rückſicht auf den Inhalt. Wie unſre Titel: „Auserlesne Gedichte". — Auch die Satiren werden in einigen codicibus eclogae genannt. Sermones entſpricht dem Franzöſiſchen Discours was eine Dichtungsart bezeichnet. Satira kommt auch bey Horaz vor: iſt nicht Σατυρα, Satyrſpiel und hat nichts damit gemein: es mag kommen von Satur, uris, das u oder y iſt in i verwandelt: alſo Satura, Satyra, Satira bedeutet etwa pot-pourri.
Lex satura iſt beſondre Art eines Geſezzes das mannigfaltige Dinge begreift. „sententias exquirere per Saturam": Sallust.
Satire iſt eine ſehr freie Dichtungsart: discour[s] poétique.

[Dann weiter Bog. 2,1—2:]

In den Epiſteln iſt Horaz den Römern original: Die Griechen haben zwar poetiſche Briefe, doch nicht dieſes Inhalts, der oft moraliſch iſt. Da Satiren auch oft an Perſonen gerichtet ſind, könnte man glauben es gäbe keinen Unterſchied; doch iſt einer in der Manier. Die Hexameter der Satiren haben abſichtlich eine ſcheinbare Unvollkommenheit, Aehnlichkeit mit der Proſa, viele Spondäen: damit ſie ſehr vom Epiſchen Hexameter abſtechen. In der Epiſtel iſt dies nicht ſo ſehr alſo. Die Anrede in den Sermonen iſt wenig im Zuſammenhang mit dem Ganzen.

[Schließlich Bog. 2, 4—3, 1:]

Lucilius iſt des Horaz Vorgänger in der Satire: vor dieſe[m] Pacuvius und noch frühere.

Im griechiſchen Satyrdrama wurden keine Menſchen angegriffen; dies geſchah in der Römiſchen Satire. Die Römer duldeten es auf dem Theater nicht, doch in der Satira.

Lucilius' Fragmente ſind der Zweybrücker Ausgabe des Juvenal und Perſius angehängt. Der Zweck der Horaziſchen Satire iſt Züchtigung lächerlicher Laſter. Die Leute die Horaz namentlich angriff müſſen ſchon wegen deſſelben Laſters eine öffentliche infamia gehabt haben.

Der Gegenſtand der H[orazi]ſchen Satira iſt ſo mannigfaltig als das Leben ſelbſt, und oft ohne Spott und Tadel.

[In Wolfs Kolleg „Geſchichte d. Griech. Literatur" fanden ſich zwei hierher gehörige Stelle. Die erſte auf Bog. 26,2 lautet:]

Drama satyricum.

War eine Afterart von Komödie und Tragödie: Satyrn (aus dem Gefolge des Bachus) waren der Chor: dies iſt wohl das urſprüngliche Drama. Tragiker und nicht Komiker ſchrieben es. Die Stoffe waren Bakchiſche Fabeln oder ähnliche in denen Satyrn den Chor machen konnte[n] . . . . [u. ſ. w.]

[Dann weiter Bog. 27, 3—4:]

Silli.

Silli, keine eigentliche Dichtungsart, doch metriſch, ähn[el]t der Römiſchen Satire. — Der Sillus findet ſich ſchon zu Plato's Zeit als epigrammatiſches Spiel beſonders auf Philoſophen und Gelehrte.

[Das Folgende lautet unter Fortlaſſung aller zitierten Belegſtellen:]

Welt, nur verdeutlicht*) durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. [232 A] Wir wissen daß alle Künste nur Einen Zweck haben, nämlich Darstellung der Ideen: ihr wesentlicher Unterschied liegt bloß darin welche Stufe der Objektität des Willens die Ideen sind, welche sie darzustellen beabsichtigen: und hienach wieder bestimmt sich das Material der Kunst und die Art ihrer Ausführung. Dieserwegen nun lassen sich auch die von einander am meisten abstehenden Künste, doch durch Vergleichung mit einander erläutern. Wir wollen einmal die Poesie erläutern an der schönen Wasserkunst. Wenn wir die Ideen welche sich im Wasser aussprechen, vollständig auffassen sollen, so ist es nicht hinreichend, daß wir das Wasser sehn im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strom; sondern jene Ideen entfalten sich ganz erst dann, wann das Wasser unter allen den Umständen und Hindernissen erscheint, welche auf dasselbe wirkend es zur vollen Aeußerung aller seiner Eigenschaften veranlassen. Darum eben sagen wir, das Wasser zeigt sich schön, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt, oder wenn es hoch herabfallend im Fall still zerstäubt, oder endlich künstlich gezwungen als Stral von unten nach oben steigt. Indem nun aber so das Wasser unter verschiednen Umständen sich verschieden bezeigt, behauptet es dabei aber doch immer getreulich seinen eigenthümlichen Karakter: denn es ist ihm nicht weniger natürlich aufwärts zu spritzen als spiegelnd zu ruhen, zu brausen oder zu schleichen: es ist zum Einen wie zum Andern allemal gleich sehr bereit, sobald nur die Umstände dazu dasind. Diese Umstände zu veranlassen ist Sache des Wasserkünstlers; und was er leistet an der flüssigen schweren Materie, das leistet der Baukünstler an der starren schweren Materie; und eben dasselbe leistet der epische oder dramatische Dichter an der Idee des Menschen.

Xenophanes von Kolophon — und Timon haben sich damit beschäftigt. Vom letztern hat Diogenes Laertius manches uns erhalten. — Timon hat alle Philosophischen Dogmatiker in seinen Gedichten verspottet; er selbst war ein Skeptiker, ein Pyrrhenianier. — Die Sillen haben die größte Ähnlichkeit mit dem stechenden Epigramm.

*) [Daneben am Rand:] Ueber die Schilderung der Gestalten durch ihre Bewegung: Lessing Laokoon.

Denn Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, der Objektivation des Willens auf jeder Stufe, das ist der gemeinsame Zweck aller Künste. — Das Leben des Menschen, wie es sich meistens in der Wirklichkeit zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt in Teich und Fluß: aber wie durch die Wasserkunst dem Wasser Anlaß gegeben wird alle seine Eigenthümlichkeiten zu entfalten; so werden im Epos, im Roman, im Drama, erstlich bedeutende Karaktere aufgestellt und nun in solche Umstände versetzt an welchen alle ihre Eigenthümlichkeiten sich entfalten, dadurch die Tiefen des menschlichen Gemüths sich aufschließen und sichtbar werden in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen. So also objektivirt die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigenthümlich ist sich in höchst individuellen Karakteren darzustellen.*) Die[67]) objektiven Dichtungsarten enthalten also zwei ganz verschiedne Aufgaben. Die Erfindung der Begebenheiten und die Darstellung der Karaktere. Letzteres ist mehr als ersteres ausschließliche Fähigkeit des Genies: denn es erfordert die tiefste unmittelbare Einsicht in das Wesen der Menschheit und ist die Gabe, individuelle Wesen, welche die Gattung repräsentiren, hinzustellen, gleichsam zu schaffen wie die Natur selbst, ein Jedes derselben denken, reden und handeln zu lassen gemäß einer Individualität die von der des Dichters ganz verschieden ist.

Ich[68]) sage der Dichter soll seine Personen so schaffen wie die Natur selbst, sie denken und reden lassen, jedes seinem Karakter so gemäß, wie wirkliche Menschen dies thun. Hiebei ist jedoch eine Erklärung nöthig, um dem Misverständniß vorzubeugen daß die strengste Natürlichkeit aller Aeußerungen zu suchen sei. Das ist nicht; denn sonst wird die Natürlichkeit leicht platt. Bei aller Wahrheit in der Darstellung der Karaktere, sollen diese doch idealisch gehalten seyn. Wir wollen uns deutlich machen, was dies eigentlich heißt. — Wirkliche Menschen haben jeder seinen Karakter, manche haben einen sehr bestimmten eigenthümlichen Karakter: allein sie bleiben diesem nicht immer auf gleiche Weise getreu, sie handeln und reden nicht immer ihrer

*) [Dazu die Notiz:] Siehe M. S. Buch p 92 [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

Individualität gemäß. Ich meine hier nicht die Möglichkeit der Verstellung, die setze ich bei Seite. Sondern die stets, besonders nach dem physischen Befinden, wechselnde Laune macht, daß Jeder seinen Karakter nicht allezeit gleich energisch äußert; irgend ein besondrer Eindruck, den er erhalten, giebt für eine Periode seinem Karakter eine ihm fremde Stimmung; gewisse Begriffe und allgemeine Wahrheiten die ihn zu einer Zeit frappirt haben, modifiziren dann eine Weile sein Reden und Thun, bis er zuletzt wieder doch zu seiner Natur zurückkehrt: daher also zeigt in der Wirklichkeit jeder Karakter mancherlei Anomalien, die sein Bild für den Augenblick undeutlich machen. Daher also wird das Thun und Reden eines Jeden nicht allezeit seiner Individualität gemäß ausfallen: und Rochefoucauld hat ganz recht zu sagen: „wir sind bisweilen uns selber so unähnlich, als wir Andern unähnlich sind. On est quelquefois aussi différent de soi-même, que des autres." Daher wird in einzelnen Fällen der Weise sich thörigt zeigen, der Kluge dumm, der Tapfre feige, der Eigensinnige nachgiebig, der Harte und Rauhe sanft und milde, auch alles umgekehrt. Also in der Wirklichkeit fällt, durch vorübergehende Stimmungen oder Einflüsse, Jeder bisweilen aus seinem Karakter: aber in der Poesie darf dies nie seyn: denn unsre Bekanntschaft mit der poetischen Person ist von kurzer Dauer und immer nur einseitig: daher müssen von ihr alle jene Anomalien des Karakters ausgeschlossen bleiben, sie muß in ihrem Thun und Reden ihren Karakter deutlich, rein und streng konsequent offenbaren: dies eben heißt, der Karakter muß idealisch dargestellt werden, nur das Wesentliche desselben und dieses ganz muß dargestellt werden, alles Zufällige und Störende muß ausgeschlossen bleiben. Wir selbst, indem wir von unsern Bekannten ein Bild ihres Karakters in unsre Erinnerung aufnehmen, idealisiren dasselbe, lassen das ihnen eigentlich Fremde, was sie zufällig gezeigt haben mögen, daraus weg und fassen nur das ihnen Wesentliche und Eigenthümliche darin auf. In dieser Art muß der Dichter seine Karaktere aufgefaßt haben und darstellen. Aus dieser Forderung des Idealischen bei der Darstellung der Karaktere folgt da[ß] die poetische Darstellung nicht schlechthin natürlich seyn soll, sondern die Natur auch im Karakteristischen übertreffen

soll, grade so wie ich oben zeigte daß bei der Darstellung des Schönen in den bildenden Künsten, der Künstler die Natur übertreffen soll. Eben durch das Ideale der Karaktere werden wir von den poetischen Darstellungen so sehr viel lebhafter ergriffen, als von der Wirklichkeit im gewöhnlichen Leben, indem wir die Idee des Menschen so viel lebendiger und deutlicher auffassen. Hieher gehört nun noch dieses, daß in der Wirklichkeit die Personen grade ihren lebhaftesten Empfindungen meistens keine Worte zu geben wissen, ihr heftigster Schmerz ist Stumm, ihre größte Freude unaussprechlich d. h. stumm, ihr Zorn und Haß spricht sich wild und unangemessen aus: wollte nun der Dichter auch hierin bloß der Natur folgen, so würden wir keine tiefe Blicke in das menschliche Gemüth thun können: also idealisirt er auch hierin die Natur, macht alle Menschen so beredt in ihren Affekten, als es eigentlich nur poetische Gemüther sind: er leiht jedem die Fähigkeit die Göthes Tasso sich selber beilegt:

„Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide."

Darum ist jede Empfindung der poetischen Personen so beredt, zumal bei Shakspear, und wir haben sehr unrecht dies als unnatürlich zu tadeln, denn es gehört zum Idealischen der Poesie. Die Franzosen sind darin der Natur getreuer: Dieu! — Ciel! — Seigneur! und so viel schlechter. Schiller ist auch hierin dem Shakspear gefolgt. Als die wirkliche Thekla den Tod ihres Geliebten vernahm, wird ihr Schmerz sich wohl nur in einzelnen abgebrochnen Ausrufungen und übel gewählten Worten geäußert haben: aber die poetische Thekla ergießt ihren Schmerz in jene schöne Strophen, wodurch eben auch wir ihre Empfindung kennen lernen und mitempfinden.

Wie ich früher bei den bildenden Künsten gezeigt habe, daß der geniale Künstler nicht der Natur die Schönheit ablernt, sondern eine Art von Erkenntniß apriori davon hat, eine Anticipation dessen was die Natur hervorbringen will, vermöge deren er sie auf halbem Worte versteht und vollkommen darstellt was ihr meistens mislingt: eben so ist auch die Kenntniß des Dichters von den Karakteren der Menschheit und ihrem daraus hervorgehenden Benehmen keineswegs rein empirisch, sondern

auch anticipirend und gewissermaaßen apriori. Der Dichter ist selbst ein ganzer und vollständiger Mensch, er trägt die ganze Menschheit in sich und hat die Besonnenheit sich dessen klar bewußt zu werden. Dadurch hat er eine Kenntniß des Menschen überhaupt und weiß das, was vom Menschen überhaupt gilt, zu sondern von dem, was nur seiner eigenen Individualität angehört. Daher kann er in seiner Phantasie sein eigenes Wesen sofern es das Wesen der Menschheit überhaupt ist, modifiziren zu den verschiedensten Individualitäten, diese also auf solche Weise apriori konstruiren und sie dann den Umständen gemäß handeln lassen, in die er sie versetzt. Daher also geht er in seinem Dichten aus von der Erkenntniß des Menschen überhaupt die er hat, von der Erkenntniß des Wesens der Menschheit, die er aus seinem Innern schöpft, nicht von der Kenntniß der Menschen, d. h. einzelner Individuen die er beobachtet hat: deshalb nun kann er darstellen was er nie gesehn hat. Und was der Dichter im Darstellen thut, das thun wir im Anerkennen und Beurtheilen. Denn auch Jeder von uns trägt die ganze Menschheit in sich, d. h. Keime, Anlagen zu allen Neigungen und Leidenschaften deren der Mensch fähig ist: nur daß wir uns dessen nicht mit der Klarheit und Besonnenheit bewußt sind, die zur Darstellung fähig macht; wohl aber sind wir dadurch im Stande das Richtige der Darstellung anzuerkennen, selbst wenn in unsrer Erfahrung kein Original liegt womit wir es vergleichen können. Demzufolge, wenn der Dichter einen König auf die Bühne bringt und ihn mit seiner Familie und seinen Ministern handeln läßt, braucht er nicht ins Innre der Palläste gedrungen zu seyn und dort beobachtet zu haben; sondern aus seiner Kenntniß des Menschen überhaupt, weiß er zu konstruiren, wie ein bestimmter Karakter, den er in diese Lage bringt, unter solchen Verhältnissen, bei solcher Macht und Hoheit sich äußern muß. Und auch wir wissen das Richtige oder Unrichtige der Darstellung zu beurtheilen ohne eigne Erfahrung davon zu haben. Schiller konnte i[n] Wallenst[ein's] Lager, das Leben und Weben der Soldaten so treffend darstellen, ohne wohl je dergleichen in der Nähe gesehn zu haben, und so erkennen auch wir das Treffende und Richtige der Darstellung an, ohne eig[ne] Erfahrung davon. Walter Scott, in seinen tales of my Landlord,

schildert Scenen, die zwischen den verworfensten und scheußlichsten Straßenräubern in ihren Schlupfwinkeln vorgehn, mit einer Wahrheit und Lebendigkeit die uns beim Lesen bis zur Angst bewegt, indem wir das Richtige und Treffende davon empfinden: und doch hat weder er noch wir je dergleichen gesehn.*) Also die Schöpfungen des Dichters gehen aus von der klaren Erkenntniß seines eig[enen] Wesens und dadurch des Wesens der Menschheit: er blickt dabei mehr in sich, als um sich; und so thun auch wir, bei der Beurtheilung seiner Werke. Wir vergleichen das Thun der poetischen Personen weniger mit dem was uns in der Welt vorgekommen ist, als mit unserm eignen Wesen. So vieles also auch bei der Sache von der Erfahrung unabhängig und in diesem Sinne apriori ist; so trägt dennoch eigne reiche Erfahrung viel bei zur Bildung des Dichters und auch des Kenners. Sie wirkt wenigstens als Anregung der innern Erkenntniß und liefert Schemata zu bestimmten Karakterzeichnungen. Wenn der Dichter viele einzelne Menschen, von verschiednem Karakter, Alter, Stand, Vermögen, Schicksal beobachtet hat, und sie in mannigfaltigen und entscheidenden Lagen gesehn hat; so hat seine Kenntniß der menschlichen Natur dadurch überhaupt an Leben, an Bestimmtheit, an Umfang gewonnen, ist zum deutlichern Bewußtsein gebracht und zum Hervortreten angeregt worden und dadurch wird er um so besser seine bestimmten idealischen Personen darstellen können. Und dasselbe gilt auch vom Kenner und Beurtheiler: auch seine Kenntniß der menschlichen Natur wird durch Erfahrung reifer und richtiger, obgleich sie nicht der Hauptsache nach auf Erfahrung beruht. Umgekehrt gewinnen wir durch das Studium der Dichter auch an Menschenkenntniß für das wirkliche Leben: oder richtiger wir werden dadurch fähiger zur Erwerbung von Menschenkenntniß im wirklichen Leben: denn es ist nicht so, daß wir auf Personen stießen, die das Original uns bekannter poetischer Karaktere wären, und deren Thun wir dadurch zum Voraus beurtheilen könnten: sondern nur so daß wir durch Studium poetischer Karaktere fähiger werden die uns vorkommenden Individualitäten schnell und sicher aufzu-

*) [Hier folgte ursprünglich, mit Tinte wieder durchgestrichen:] Schildert doch Dante Scenen der Hölle, zwischen Verdammten und Teufeln, die gar nie und nirgends sind.

fassen, und das Karakteristische in ihrem Betragen vom Zufälligen zu unterscheiden. Unser Blick für die Auffassung des Karakteristischen der Menschen wird dadurch eben so geschärft wie durch Zeichnen der Blick für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse geschärft wird.

Es ist übrigens sehr merkwürdig, daß wir alle im Traum vollkommne Dichter sind. Ueberhaupt[69]), um sich von dem Wirken des Genies im ächten Dichter, von der Unabhängigkeit dieses Wirkens von aller Reflexion, einen Begriff zu machen, betrachte man sein eignes poetisches Wirken im Traum: wie richtig und anschaulich steht jedes da! durch wie feine und karakteristische Züge spricht es sich aus: die Personen, unsre eignen Geschöpfe, reden zu uns wie völlig fremde, nicht nach unserm Sinn, sondern nach ihrem: werfen Fragen an uns auf, die uns in Verlegenheit setzen, Argumente die uns schlagen, errathen was wir gern verhehlen möchten u. s. w.: wir veranstalten im Traum Begebenheiten, über die wir als unerwartete, selbst erschrecken: wie weit übersteigen solche Schilderungen alles was wir mit Absicht und aus Reflexion vermöchten: wenn Sie einmal aus einem recht lebhaften und ausführlichen dramatischen Traum erwachen, so gehn Sie ihn durch und bewundern Ihr eignes poetisches Genie! — Daher man sagen kann, ein großer Dichter, z. B. Shakspear ist ein Mensch der wachend thun kann, was wir alle im Traum. So konnte Phidias mit Besinnung und Bewußtsein, was wir alle daron[70]): die menschliche Form hervorbringen.

Die Erfindung der Begebenheiten und Situationen ist von untergeordnetem Werth, da sie nur die äußere Form der Erscheinung nachahmt; hingegen die Darstellung der Karaktere das innre Wesen des Menschen darstellt. Erfindung der Begebenheiten kann durch Uebung, Erfahrung, Studium sehr vervollkommnet werden, doch ist auch sie ein angebornes Talent: welches jedoch daseyn kann ohne daß das eigentliche Genie zur Dichtung, d. h. zur Darstellung von Menschen ihrem Wesen nach, dasei: so Kotzebue.

Wie schwer aber auch die Erfindung von Begebenheiten sei, ist daran zu sehn, daß die alten Tragiker alle dieselben historischen Mythen bearbeitet haben, und Shakespear theils

die Englische und Römische Geschichte, theils vorhandne Novellen zum Stoff seiner Darstellungen genommen hat.

Es ist anerkannt, daß der Gipfel der Dichtkunst das Trauerspiel ist, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung. Nun ist hier wohl zu beachten und es ist für das Ganze unsrer gesammten Ansicht der Welt von der höchsten Bedeutsamkeit, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung, nichts anderes ist als die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens. Nämlich jener Widerstreit des Willens gegen sich selbst, in allen seinen Erscheinungen, den ich schon nachwies auf den niedrigsten Stufen seiner Objektivation, der tritt endlich hier, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, im Daseyn des Menschen, am vollständigsten entfaltet, mit furchtbarer Deutlichkeit hervor. Er wird hier sichtbar am Leiden der Menschheit: dieses Leiden wird herbeigeführt theils durch Zufall und Irrthum. Diese treten auf als Beherrscher der Welt und wegen ihrer bis zum Schein der Absichtlichkeit gehenden Tücke, werden sie personifizirt als Schicksal. Außerdem geht jenes Leiden der Menschheit, das hier das Thema der Darstellung ist, hervor aus dem Inne[rn] der Menschheit selbst, durch die einander kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten. In ihnen allen ist das Erscheinende der eine und selbe Wille, aber seine Erscheinungen bekämpfen einander, zerfleischen sich untereinander. Das Leiden der Menschheit, wie es aus beiden Quellen hervorgeht, stellt nun das Trauerspiel dar: ist die erste Quelle mehr benutzt, so ist es Schicksalstragödie: ist es die zweite, so ist es Karaktertragödie. Der Wille, der in allen Individuen lebt, tritt in einem Individuo gewaltig hervor, in einem ande[rn] schwächer: er ist hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht durch das Licht der Erkenntniß; seine Aeußerungen werden dadurch gemildert: endlich wird uns gezeigt, daß in einzelnen Individuen diese Erkenntniß, durch das Leiden selbst, so geläutert und gesteigert werden kann, daß sie den Punkt erreicht, wo eine plötzliche Veränderung der ganzen Erkenntnißweise vorgeht, wo das Ganze der Erscheinung nicht mehr täuscht, wo die Form der Erscheinung, das principium individuationis, durchschaut wird: diese Ver-

änderung in der Erkenntniß werden wir erst in der Ethik genauer kennen lernen: ich muß hier anticipiren, daß die Steigerung der Erkenntniß bis zu dem Punkt, wo das principium individuationis durchschaut wird, den Egoismus des Individuums aufhebt, weil alsdann dasselbe sein inneres Wesen, den Willen als Ding an sich wiederkennt auch in allen Individuen außer ihm: indem dadurch der Egoismus erstirbt, verlieren die Motive, die vorhin so gewaltig das Individuum bewegten, jetzt alle Macht über dasselbe; und statt der Motive, entsteht in dem durch das eigne Leiden auf diesen Punkt Gebrachten aus dem Wiedererkennen des eignen wahren Wesens in allen fremden Individuen, und aus der Erkenntniß der Nichtigkeit der Erscheinung als solcher, ein Quietiv alles Wollens: dieses führt vollkommne Resignation herbei, d. h. der Wille zum Leben überhaupt erlischt, wird aufgegeben, nicht bloß das individuelle Leben. Daher ist die Entwickelung des Trauerspiels im Ganzen genommen immer diese, daß der Edelste Karakter, der Held, nach dem langen Kampf und Leiden, worin er im Stücke selbst bis dahin begriffen war, jetzt da das Leiden den höchsten Punkt erreicht, willig die Zwecke aufgiebt, die er bis dahin so heftig verfolgt hatte, entweder allen Genüssen des Lebens auf immer entsagt und fortlebt ohne ferner etwas zu wollen, oder, was häufiger ist, sein Leben selbst endet, entweder durch eigne oder durch fremde Hand, immer aber willig und freudig: nehmen Sie als Beispiele den Standhaften Prinzen [des] Kalderon; Gretchen im Faust; den Hamlet, der deutlich ausspricht, wie gerne er die Welt verläßt und das Bleiben in ihr dem Horatio als eine schwere Pflicht auflegt; — Jungfrau von Orleans; Braut von Messina: — sie alle sterben, die Welt mit ganz andern Augen ansehend als bis dahin: sie sind durch ihr Leiden geläutert, so daß sie sterben nachdem der Wille zum Leben überhaupt schon zuvor in ihnen erstorben ist; die Schlußworte im Mahomet von Voltäre sprechen dies wörtlich aus: „Die Welt ist für Tyrannen, lebe Du!“ So[71]) sehn wir in den meisten Trauerspielen den Helden zuletzt den Uebergang machen vom heftigsten Wollen und gewaltigsten Streben zur Resignation, d. i. dem gänzlichen Nichtwollen: weil nämlich durch alles Leiden welches er im Stücke zu durchgehn hatte, eine neue Erkenntniß, eine andre Ansicht des

Daseyns in ihm aufgegangen ist, die zuletzt, wo das Leiden den Gipfel erreicht, endlich zum Durchbruch kommt. Aber auch in den Trauerspielen, wo diese endliche wahre Apotheose oder Transfiguration des Helden uns nicht vor die Augen gebracht wird; sondern wir eben nur die Edelsten und Besten leiden und untergehn sehn, überwältigt vom Schicksal oder von den Schlechtesten und Bösen (wie im Lear); da wird doch, durch diese ganze Darstellung selbst, der Zuschauer hingedeutet auf die Resignation, er wird aufgefordert abzulassen vom Wollen einer Welt, die so schrecklich ist, in der Zufall, Irrthum und Bosheit so schalten und walten: die ganze tragische Darstellung ist für den Zuschauer ein Aufruf zur Resignation, zur freien Verneinung des Willens zum Leben. Die Ethik kann dies alles erst ganz verständlich machen.

Der[72]) Eindruck des Trauerspiels gehört eigentlich dem Erhabenen an und zwar mehr als irgend etwas Anderes. Wir wenden uns nicht nur vom Interesse des Willens ab, um uns rein beschaulich zu verhalten: sondern wir fühlen uns aufgefordert alles Wollen für immer aufzugeben.

Ueber die Behandlungsart des Trauerspiels habe ich folgende Bemerkung mitzutheilen. Das Wesen des Trauerspiels besteht in der Darstellung eines großen Unglücks. Dies nun kann auf mancherlei Wegen und Weisen herbeigeführt werden: doch [lassen] sich diese unter drei Artbegriffe bringen. 1) Das Unglück entsteht allein durch die Bosheit eines Karakters, welche daher dann eine ganz außerordentliche, an die äußersten Gränzen der Möglichkeit streifende Bosheit ist, dieser Karakter allein wird Urheber des ganzen Unglücks: Beispiele dieser Art (finden sich wohl nicht bei den Alten (Atreus und Thyestes?)) sind: Richard III.; Jago im Othello; Shylok; Franz Moor u.a.m. 2) Das Unglück kann herbeigeführt werden durch blindes Schicksal, d. h. durch Zufall und Irrthum; diesen Weg haben meistens die Alten Tragiker gewählt, es sind die eigentlichen Schicksals-Tragödien: ein vollkommnes Muster dieser Art ist der König Oedipus von Sophokles: Beispiele dieser Art unter den Neuern sind Romeo und Juliet; Tankred von Voltaire; die Braut von Messina. 3) Das Unglück wird herbeigeführt durch die bloße Stellung der Personen gegen einander, durch die

Kombination ihrer Verhältnisse zu einander, so daß es weder eines ungeheuren Irrthums, noch eines unerhörten Zufalls, noch auch eines übermäßig bösen, die Gränzen der Menschheit im Bösen erreichenden Karakters bedarf; sondern hier werden nur Karaktere aufgestellt, wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind; es werden nur Umstände gesetzt, wie sie häufig eintreten; aber die Personen sind so gegen einander gestellt, daß eben ihre Lage sie zwingt, einander gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein sei. Diese letztere Art nun scheint mir den beiden andern weit vorzuziehn, indem wir auf diesem Wege lebhafter und näher ergriffen werden. Nämlich bei dieser Behandlung stellt sich nicht, wie bei den andern beiden, das große Unglück uns dar als eine bloße Ausnahme im menschlichen Schicksal, nicht als etwas, das nur durch seltene Vorfälle und Umstände oder durch monströse Karaktere herbeigeführt werden konnte; sondern als etwas, das aus dem Thun und den Karakteren der Menschen leicht und von selbst, fast als wesentlich und unvermeidlich hervorgeht: dadurch nun eben wird das große Unglück furchtbar nahe an uns herangeführt. In den beiden ersten Behandlungsarten sehn wir das ungeheure Schicksal und die entsetzliche Bosheit zwar als schreckliche Mächte, die aber nur aus großer Ferne drohen, daher wir selbst wohl hoffen dürften ihnen zu entgehn, [ohne] nöthig zu haben zur Entsagung zu flüchten: hingegen bei der letzten Gattung der Behandlungsweisen erscheinen jene Glück und Leben zerstörenden Mächte in der Gestalt in welcher auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen steht: denn das größte Leiden sehn wir hier herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch wohl unser eignes Schicksal annehmen könnte, oder durch Handlungen der Art wie auch wir selbst sie zu begehn vielleicht fähig wären und also nicht, wenn Andre dergleichen thun, über Unrecht klagen dürften: durch dieses Nahebringen der Möglichkeit des Unglücks fühlen wir dann schaudernd uns gleichsam schon mitten in der Hölle. — Darum gebe ich dieser Behandlungsart den Vorzug: allein die Ausführung derselben hat auch grade die größten Schwierigkeiten; weil hier mit dem geringsten Aufwande von Mitteln und Beweg[ung]sursachen, bloß durch ihre Stellung und

Vertheilung, die größte Wirkung hervorgebracht werden soll: daher ist in den meisten, selbst unter den besten Trauerspielen, dieser schwierige Weg nicht erwählt worden. Ein vollkommnes Musterstück dieser Art ist Klavigo; obgleich es in andrer Hinsicht von ande[rn] Trauerspielen Göthe's weit übertroffen wird. Sodann der Cid von Corneille. — Auch ist Hamlet gewissermaaßen dieser Art, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältniß zum Laertes und zur Ophelia sieht. Auch hat Wallenstein diesen Vorzug. Faust ist ganz dieser Art wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder als die Haupthandlung betrachtet.

Der gegebenen Ansicht zufolge hat also das Trauerspiel die Tendenz durch Darstellung der schrecklichen Seite des Menschenlebens mittelst Schilderung des größten Unglücks den Zuschauer hinzuweisen auf die Resignation, das Aufgeben, das Verneinen des Willens zum Leben: zu welchem Ziel entweder die Darstellung selbst nur hindeutet, den Geist des Zuschauers durch den Eindruck den er erhält dahin richtet, oder auch unmittelbar den Helden zu diesem Ziel gelangen läßt, ihn selbst darstellt als umgewandelt zur gänzlichen Resignation und deshalb meistens willig den Tod als eine Erlösung empfangend. Also die Tendenz des Trauerspiels ist hinzudeuten auf die Verneinung des Willens zum Leben. Es frägt sich was dagegen die Tendenz des *Lustspiels* sei, des offenbaren Widerspiels der Tragödie? — Keine andre als grade die entgegengesetzte, eben das Hindeuten, das Aufmuntern zur fortgesetzten Bejahung des Willens zum Leben. — Freilich muß auch das Lustspiel *Leiden* zu Markte tragen: denn aus Gründen, die wir in der Ethik kennen lernen werden, ist es gar nicht möglich eine Darstellung des Menschenlebens zu geben, ohne Leiden einzumischen, weil nur dadurch das Streben angeregt wird, das dem Leben wesentlich ist. Aber nun zeigt das Lustspiel die Leiden, ohne die es nicht auskommen könnte, theils als nur vorübergehend und sich auflösend in Freuden, zu denen die Leiden nur den Weg bahnten, theils auch zeigt es die Leiden vermischt mit Freuden, das Mislingen abwechselnd mit dem Gelingen, die Furcht aufgewogen durch die Hoffnung, den Kampf belohnt durch den Sieg; es zeigt ferner die Freuden im Ganzen als überwiegend, und endlich zeigt es daß das Ganze

des Lebens, ja die Leiden selbst die darein geflochten sind, stets gar vielen Spaß und Stoff zum Lachen enthalten, welchen Stoff wir nur herauszufinden brauchen um unter allen Umständen Ursach zu haben bei guter Laune zu bleiben. In dieser Absicht stellt das Lustspiel selbst die gehässigen Karaktere und die widerwärtigen Begebenheiten immer mehr von der lächerlichen Seite dar. Das Lustspiel als Gegensatz des Trauerspiels besagt also in seinen mannigfaltigen Gestalten dieses, daß das Leben im Ganzen genommen recht gut, und vorzüglich durchweg kurzweilig ist.

In einer Welt, die, wie wir wissen, nur die Erscheinung des Willens zum Leben ist, muß jene letztere Ansicht desselben den Meisten völlig angemessen seyn: daher sind mehr aufrichtige Liebhaber des Lustspiels als des Trauerspiels, und unsre Stimmung öfter zu jenem als zu diesem aufgelegt.

Weil durch den Lauf der Zeit die Bejahung des Willens zum Leben sich in der Regel mehr und mehr befestigt; so sind alte Leute dem Lustspiel günstiger und vom Trauerspiel meistens abgeneigt: hingegen junge Leute meistens umgekehrt.*)**)

[233] Cap. 17. Von der Musik.

Wir sind alle Künste durchgegangen: fiengen an mit der Baukunst, deren Zweck, als schöne Kunst sich fand als Verdeutlichung der Objektität des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit, wo er sich zeigte als dumpfes, erkenntnißloses gesetzmäßiges Streben der Masse, und doch schon Selbst-

*) Ueber das Interessante: Foliant, p l [der sich daselbst über mehrere Seiten erstreckende Aufsatz in unsrer Ausgabe Bd. VI].

**) [Der nun folgende Teil des Bog. 232/3 enthält eine Reihe Notizen zum Entwurf des Appendix; die größte Partie ist mit Tinte durchgestrichen, bis auf einige wenige Bemerkungen; diese sind aber durch den Appendix ebenfalls erledigt und darum als überflüssig hier weggelassen worden. Es ist nur nachzuholen die mit Tinte geschriebene Randbemerkung:] Bodmers kritische Bemerkungen über die Gemählde der Dichter 1741. — Engels Theorie der Dichtungsarten [Berlin und Stettin 1783].

entzweiung offenbarte, nämlich im Kampf zwischen Schwere und Starrheit: wir endigten mit dem Trauerspiel, welches auf der höchsten Stufe der Objektität des Willens eben jenen seinen Zwiespalt in sich selbst in furchtbarer Größe vor die Augen brachte.

Wir finden nun daß eine schöne Kunst von unsrer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, weil im systematischen Zusammenhang unsrer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die Musik. Sie steht ganz abgesondert von allen andern: wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Dinge in der Welt. Dennoch ist sie eine große und überaus herrliche Kunst, wirkt mächtiger als irgend eine andre auf das Innerste des Menschen, wird dort ganz, tief und innig verstanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Verständniß angeboren ist und deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft. Sie ist daher einer philosophischen Untersuchung sehr würdig. Wir werden aber diese tiefer verfolgen als Leibnitz that: er erklärte die Musik als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi: auf seinem Standpunkt hatte er Recht: denn er betrachtete nur die ganz unmittelbare und eigentlich nur äußere Bedeutung der Musik, eigentlich ihre Schaale. Und da ist dies wahr (illustr.). Auf unserm Standpunkt aber ist unser Augenmerk die ästhetische Wirkung der Musik: und sobald wir auf die Größe und Macht dieser Wirkung nur einen Blick werfen, müssen wir annehmen daß die Musik wohl noch etwas ganz anderes ausdrücken müsse als bloße Zahlenverhältnisse, daß sie noch eine ganz andre viel ernstere und tiefere Bedeutung haben muß, eine Bedeutung in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse in die die Musik sich auflösen läßt, sich nicht verhalten als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen. Diese Bedeutung also suchen wir. Aus der Analogie mit den übrigen Künsten können wir schließen, daß auch sie, in irgend einem Sinn sich zur Welt verhalten muß, wie *Darstellung* zum *Dargestellten*, *Nachbild* zum *Vorbild*. Denn ihre Wirkung ist im Ganzen mit der der übrigen Künste gleichartig, nur stärker, schneller, nothwendiger, unfehlbarer. Auch muß jene ihre nachbildliche

Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende seyn, weil sie von Jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit zu erkennen giebt, dadurch, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen sie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Musik zu seyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwischen der Musik und der Welt, die Hinsicht, in welcher die Musik zur Welt im Verhältniß der Nachbildung oder Wiederholung steht, sehr tief verborgen. Man hat zu allen Zeiten Musik geübt, ohne hierüber sich Rechenschaft geben zu können: man war zufrieden sie unmittelbar zu verstehn und that Verzicht auf ein abstraktes Begreifen dieses Verstehns selbst.

Ueber das nachbildliche Verhältniß welches die Musik zur vorhandnen Welt, zufolge der Analogie der übrigen Künste haben m[u]ßte, habe nun ich einen Aufschluß gefunden, der mit der ganzen Ihnen dargelegten Metaphysik genau zusammenhängt und sich auch durch sehr viele Anwendungen bestätigt: allein dieser Aufschluß ist von der Art, daß er nie bewiesen werden kann, weil er ein Verhältniß annimmt und feststellt zwischen der Musik, die doch immer im Gebiete der Vorstellung liegt und dem was wesentlich nie Vorstellung werden kann, dem Ding an sich selbst, dem Willen selbst: sonach stellt mein Aufschluß die Musik dar als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie vor die Vorstellung gebracht werden kann. Ich kann also diesen Aufschluß, so überzeugend er auch für mich ist, Ihnen doch nur als eine Hypothese vortragen, welcher beizustimmen oder sie zu verwerfen einem Jeden selbst anheim gestellt wird: denn es hängt zuletzt davon ab wie tief er selbst das eigentliche Wesen der Musik versteht, ferner wie tief er eingedrungen ist in meinen Gedankengang über das Wesen der Welt und wie viel Ueberzeugung er davon gewonnen hat. Ueberdies noch kann mein Aufschluß über die innre Bedeutung der Musik nur dann vollständig verstanden werden, wenn man oft mit anhaltender Reflexion auf denselben der Musik zugehört hat: und um dies zu können muß Einem meine ganze Metaphysik schon sehr geläufig seyn. Inzwischen den Aufschluß selbst. —

Die adäquate Objektität des Willens sind die Ideen: die Erkenntniß dieser durch Darstellung einzelner Dinge anzuregen ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: — und da unsre Welt nichts ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das principium individuationis (Form der Erkenntniß des Individuums), so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt sie schlechthin, könnte gleichsam auch wenn die Welt garnicht wäre, doch bestehn: was von den andern Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektität und Abbild des ganzen Willens als die Welt selbst es ist, ja als die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. [234] Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind. Da es nun doch derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Art objektivirt; so ist zwar zwischen diesen beiden Objektivationsweisen nicht eine Aehnlichkeit vorauszusetzen; jedoch ein Parallelismus, eine Analogie muß zwischen ihnen seyn und sich nachweisen lassen, also zwischen der Musik und den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Diesen Parallelismus, Analogie will ich nachweisen, zur Erleichterung des Verständnisses dieser schwierigen Erklärung. Die tiefsten Töne der Harmonie, der Grundbaß, sind in der Musik das, was in der erscheinenden Welt die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens, die unorganische Natur, die Masse des Planeten. — Nämlich alle die hohen Töne, leicht beweglich und schnell verklingend, sind bekanntlich anzusehn, als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen Grundtons, bei dessen Anklang sie immer zugleich leise mit erklingen: und es ist Gesetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote, nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich schon von selbst mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenschwingungen.

(Illustr. — Citata:[73])
Sulzer, Theorie der schönen Künste.
Chladni, Akustik.
Raimond.)*)

Dieses ist nun dem analog, daß, wie wir annehmen müssen, die gesammten Körper und Organisationen in der Natur entstanden sind durch stufenweise Entwickelung aus der Masse des Planeten: diese ist ihre Quelle, und zugleich ihr Träger. Dasselbe Verhältniß also haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Grenze über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, die eben Erscheinung einer Idee ist; eigentlicher zu reden, daß keine Materie ganz ohne eine Willensäußerung seyn kann. Also wie vom Ton ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich ist, so von der Materie ein gewisser Grad der Willensäußerung: Der Grundbaß ist uns also in der Harmonie, was in der Welt die unorganische Natur, die roheste Masse, auf der Alles ruht und aus der sich alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner die gesammten Ripienstimmen, welche die ganze Harmonie ausfüllen und zwischen dem Grundbaß und der leitenden, die Melodie singenden Stimme liegen, diese sind in der Musik das, was in der anschaulichen Welt die Stufenfolge der Ideen ist, in denen der Wille sich objektivirt. Die dem Baß näher liegenden Stimmen entsprechen den niedrigeren jener Stufen, den noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körpern: die höhern jener Stimmen repräsentiren die Pflanzen- und Thierwelt. —

Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektität des Willens, den bestimmten Species in der Natur. [235] Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species. Ja die unreinen Mistöne, die kein bestimmtes Inter-

*) [Dazu die Notiz:] M. S. Buch, p 126 [Reisebuch; siehe Bd. VII und VIII unsrer Ausgabe.]

vall geben, laſſen ſich vergleichen den monſtroſen Misgeburten zwiſchen zwei Thierſpecies oder zwiſchen Menſch und Thier. —

Allen dieſen Baß- und Ripienſtimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zuſammenhang in der Fortſchreitung, den allein die obre die Melodie ſingende Stimme hat, welche auch allein ſich ſchnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langſamre Bewegung, ohne einen in jeder für ſich beſtehenden Zuſammenhang haben. Am ſchwerfälligſten bewegt ſich der tiefe Baß, der Repräſentant der roheſten Maſſe: dieſe langſame Bewegung iſt ihm weſentlich: ein ſchneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt ſich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch ohne melodiſchen Zuſammenhang und ſinnvolle Fortſchreitung, bewegen ſich die höheren Ripienſtimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzuſammenh[ä]ngende Gang und die geſetzmäßige Beſtimmung aller Ripienſtimmen iſt dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kryſtall bis zum vollkommenſten Thier, kein Weſen eine Succeſſion geiſtiger Entwickelungen hat, keines durch Bildung ſich vervollkommnet, keines einen zuſammenhängenden irgend planvollen Lebenslauf vollbringt; ſondern Alles gleichmäßig zu aller Zeit daſteht, wie es ſeiner Art nach iſt, durch feſtes Geſetz beſtimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, ſingenden, das Ganze leitenden, in ununterbrochnem, bedeutungsvollem Zuſammenhang eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortſchreitenden, ein Ganzes darſtellenden Hauptſtimme, erkennen wir die höchſte Stufe der Objektität des Willens wieder, das beſonnene Leben und Streben des Menſchen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt iſt, ſtets vor und rückwärts ſieht auf den Weg ſeiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten und ſo einen beſonnenen und dadurch als Ganzes zuſammenh[ä]ngenden Lebenslauf vollbringt; — dem alſo entſprechend hat die Melodie allein bedeutungsvollen, abſichtsvollen Zuſammenhang, von Anfang bis zu Ende.*) Sie erzählt folglich die Ge-

*) Wie die Thiere im Weſentlichen daſſelbe wollen, was der Menſch, nur auf eine viel einfachere Weiſe, ihr Grundwollen daſſelbe iſt als das des Menſchen, nur nicht ſo vielfach und mannigfaltig geſtaltet wie in ihm; ſo ſingen auch alle Ripienſtimmen ſammt dem Baß gewiſſermaaßen die

ſchichte des von der Beſonnenheit beleuchteten Willens, deſſen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe ſeiner Thaten iſt: aber ſie ſagt mehr: ſie erzählt ſeine geheimſte Geſchichte, mahlt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles das was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zuſammenfaßt, weil ſie es nicht weiter in ihre Abſtraktionen aufnehmen kann. Daher hat man auch immer geſagt, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft.

Nun beſteht das Weſen des Menſchen darin, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von Neuem ſtrebt, und ſo immerfort ja ſein Glück und Wohlſein iſt nur dieſes, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht: denn das Ausbleiben der Befriedigung iſt Leiden; das Ausbleiben des neuen Wunſches iſt leeres Sehnen, languor, Langeweile: [236] Eben ſo nun iſt, dem entſprechend, das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton. Auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe und noch mehr des Grundtons, die Befriedigung.

Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genies, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt, und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar. Der Kom-

Melodie mit, nur auf eine noch ganz rohe, unbeholfne Weiſe: ſie bewegen ſich langſam und ſchwerfällig von einer melodiſchen Stufe zur andern, in nothdürftigem, halbe[m] Zuſammenhang, während die obere Hauptſtimme in bedeutenden Modulationen und künſtlichen Läufen das feine Weſen, das eigentlich Individuelle des Muſikſtücks ausſpricht. Daher kann auch dieſelbe Begleitung zu allen Variationen dienen. Auch wird dies recht verſtändlich, wenn das Thema zur Begleitung einer Variation dient.

poniſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache die ſeine Vernunft nicht verſteht: wie eine magnetiſche Somnambüle Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt im Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und verſchieden. — Sogar[74]) bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Schranken. —

Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung Glück und Wohlſein iſt; ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, frö[h]lich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen gerathende und erſt durch viele Töne ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind traurig, als analog der erſchwerten verzögerten Befriedigung. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre: dieſem nähern ſich ſchon ſehr monotone, nichtsſagende Melodien. Tanzmuſik, beſtehend aus kurzen, faßlichen Sätzen, in raſcher Bewegung, ſcheint das leicht zu erreichende, gemeine Glück auszuſprechen: dagegen bezeichnet das Allegro maeſtoſo, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen vom Grundton, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel und deſſen endliche Erreichung. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Höchſt wundervoll iſt die Wirkung von Mol und Dur. Es iſt erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tons, der Eintritt der kleinen Terz ſtatt der großen, uns ſogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder eben ſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Mol den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndeſten Wehklage. Tanzmuſik in Mol ſcheint das Verfehlen des kleinlichen Glücks, das man lieber verſchmähen ſollte, zu bezeichnen, oder ſcheint vom Erreichen eines niedrigen Zwecks unter Mühſeligkeiten und Plackereien zu reden. So drückt alſo die Muſik von allen möglichen menſchlichen Beſtrebungen und Stimmungen das wahre Weſen, gleichſam die innerſte Seele aus. — Die Unerſchöpflichkeit möglicher Melodien entſpricht der Unerſchöpflichkeit der Natur

an Verschiedenheit der Individuen, Physionomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine andre könnte vielleicht dem Tode verglichen werden, sofern in ihm das Individuum endet, also hier der Zusammenhang mit dem folgenden abbricht, aber der Wille der im Individuo erschien ist nach wie vor da, erscheint in andern Individuen, deren Bewußtsein jedoch mit dem des erstern keinen Zusammenhang hat.

Man darf jedoch bei Nachweisung aller dieser vorgeführten Analogien, nie vergessen, daß die Musik zu ihnen kein direktes Verhältniß hat, sondern nur ein mittelbares: da sie nie die Erscheinung abbildet oder ausdrückt, sondern allein das innre Wesen, das Ansich aller Erscheinung, den Willen selbst. Die erscheinende Welt, oder die Natur, und die Musik, sind anzusehn als zwei verschiedne Ausdrücke derselben Sache. Diese Sache selbst, der Wille, ist daher das allein *Vermittelnde der Analogie* beider, das *tertium comparationis*, dessen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzusehn. Die Musik ist daher, wenn als Ausdruck der Welt angesehn, eine im höchsten Grad allgemeine Sprache, die sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz andrer Art, ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die *allgemeinen* Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf *alle* apriori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. [237] Alle möglichen Bestrebungen, Anregungen, Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne den Körper. Die Musik ist, wie gesagt, darin von allen andern Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger Abbild der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist. Man könnte demnach die Welt eben

so gut verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen. Hieraus ist erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt; freilich um so mehr je analoger die Melodie der gegebenen Erscheinung ist. Aber Musik paßt zu allen Dingen; — bei allen Darstellungen wird sie angebracht; — fremd kann ihr nichts seyn: denn sie spricht ja das Wesen aller Dinge aus. — Wenn zu irgend einer Scene des menschlichen Lebens oder der erkenntnißlosen Natur, zu irgend einer Handlung, Vorgang, Umgebung, zu irgend einem Bilde eine anpassende[75]) Musik ertönt; so eröfnet sie den geheimsten Sinn jener Scene und ist ihr richtigster und deutlichster Kommentar. Freilich aber dafür daß sie große Aufschlüsse giebt, so viele Räthsel löst, giebt sie auch wieder ein neues Räthsel auf: nämlich das Verhältniß ihrer Sprache zu der der Vernunft. —

Sich populär ausdrückend könnte man sagen: die Musik im Ganzen ist die Melodie zu der die Welt der Text ist.

Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime, oder beides im Verein als Oper, der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden oder entsprechend; sondern sie stehn zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff: sie stellen in der Bestimmtheit der Wirklichkeit dasjenige dar, was die Musik in der Allgemeinheit bloßer Form aussagt. Umgekehrt aber giebt die Musik über das innere und eigentliche Wesen der Handlungen und Begebenheiten, welche die Oper ausmachen, den tiefsten und geheimsten Aufschluß: als fortlaufender Kommentar alles dessen was auf der Bühne sich darstellt, enthüllt sie gleichsam dessen innerste Seele. Dem stets allgemeinen Sinn der jedesmaligen Melodie könnten auch noch andre eben so beliebig gewählte Beispiele in gleichem Grade entsprechen: denn sie spricht immer nur das innere Wesen der Erscheinung aus, welches das Gleiche seyn kann, bei verschied[nen] Erscheinungen: daher taugt dieselbe Komposition für viele Strophen: daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt

eine Beziehung möglich ist, zwischen einer Komposition und einer Dichtung oder anschaulichen dramatischen Darstellung, dies beruht, wie gesagt, darauf, daß beide nur verschiedne Ausdrücke desselben innern Wesens der Welt sind. Wann nun im einzelnen gegeb[nen] Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat; dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen seyn und darf nicht mit bewußter Absichtlichkeit durch Begriffe vermittelte Nachahmung seyn: sonst spricht die Musik nicht das innre Wesen der Erscheinung, den Willen selbst aus; sondern ahmt nur seiner Erscheinung ungenügend nach: dies thut alle eigentlich nachbildende, mahlende Musik: z. B. alle Bataillenstücke, die Jahrszeiten von Haydn, auch die Schöpfung an manchen Stellen, — — — — ganz verwerflich.

Daß[76]) aber Gesang mit verständlichen Worten uns so besonders erfreut, kommt daher, daß darin unsre unmittelbarste und unsre mittelbarste Erkenntniß zugleich und im Verein beschäftigt ist: die unmittelbarste ist die der Sprache der Musik selbst; die mittelbarste das Verständniß der Begriffe, welche die Worte bezeichnen.

Uebrigens bei dieser Vereinigung von Sprache als Dichtung mit der Musik, also von Worten mit der Musik, müssen die Worte ganz und gar der Musik untergeordnet bleiben, wie es eben beim Gesange geschieht. Denn die Musik ist ungleich mächtiger als die Sprache, hat eine unendlich koncentrirtere und augenblicklichere Wirksamkeit als Worte: daher müssen die Worte der Musik einverleibt, mit ihr verschmolzen seyn und so ganz und gar die untergeordnete Stelle einnehmen und sich nach der Musik fügen. Das Gegentheil geschieht im Melodrama, wohin auch alles jetzt so häufig vorkommende Deklamiren zur Musik gehört: da will das Wort mit der Musik streiten, tönt ganz fremd dazwischen: das ist das Geschmackloseste ja Abgeschmackteste was heut zu Tage in den

Künsten geduldet wird. Das Bewußtsein des Hörers wird zerrissen: will er auf die Worte hören, so ist ihm die Musik nur ein störendes Geräusch: will er hingegen sich der Musik hingeben; so sind ihm die Worte nur eine impertinente Unterbrechung derselben. Wer an so etwas Vergnügen findet, muß weder Gedanken für die Poesie, noch Gefühl für die Musik haben.

[238] Das unaussprechlich Innige aller Musik, und der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eignen Gebiet ganz ausschließt, kommt daher, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist und dieser ist wesentlich das Allerernsteste, als wovon alles abhängt. Es[77]) ist sehr eigen, wie die Musik uns einerseits so innig vertraut und andrerseits wieder ohne Verständniß für uns ist, zugleich uns so nahe kommt und doch wieder ewig ferne bleibt, daß sie uns zwar unmittelbar und innerlich vollkommen verständlich ist, und doch wieder äußerlich so grundverschieden ist von unserm Wesen und der uns umgebenden Welt, so daß keine Brücke zwischen beiden ist. Dies kommt nun aber eben daher, daß das, was sie ausdrückt, die innersten Regungen unsers Willens, d. h. unsers Wesens sind und daß sie diese genauer und engangepaßter ausdrückt und reiner wiedergiebt als irgend eine andre Kunst; daß sie aber dabei doch wieder, eben wie auch jede andre Kunst sich hält auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung, welches toto genere verschieden ist vom Gebiete des Willens als vom Wesen selbst: auf jenem Gebiete bloßer reiner Vorstellung giebt nun zwar die Musik das ganze und vollkommne Abbild des Willens, aber der Wille selbst, also das eigentlich Reale bleibt davon fern, und mit diesem auch alle Quaal, die ja nur in ihm liegen kann. Daher der Kontrast zwischen dem so genau verständlichen und doch so fremden und fremdseligen Wesen der Musik.

Fassen Sie nun Folgendes zusammen: 1) unsrer Darstellung zufolge ist die Musik die Darstellung des inne[rn] Wesens, des Ansich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Aeußerung, durch den Begriff Willen denken, dessen

Darstellung in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit. 2) Die Philosophie ist nichts andres als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung eben jenes Wesens der Welt in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Uebersicht jenes ganzen Wesens möglich ist: — daher treffen Musik und Philosophie im Thema ganz zusammen: — sagen dasselbe in zwei verschied[nen] Sprachen, und deshalb könnte man, wenn es auch paradox klingt, behaupten, daß wenn es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik zu geben, also das was sie in Tönen ausspricht, in Begriffen auszudrücken; so würde damit sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt selbst in Begriffen gegeben seyn, also die wahre Philosophie. Daher können wir von dieser Ansicht aus, den Ausspruch des Leibniz, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz wahr ist, so parodiren: musica est exercitium philosophiae occultum nescientis se philosophari animi. — Scire — Wissen.

Nun aber erwägen Sie noch dieses. Die Musik ist, abgesehn von ihrer ästhetischen und innern Bedeutsamkeit und bloß äußerlich und rein empirisch betrachtet, nichts anderes, als das Mittel größere Zahlen und zusammengesetztere Zahlenverhältnisse, die wir sonst nur mittelbar, durch das Medium der Begriffe, in abstracto auffassen können, unmittelbar und in concreto aufzufassen. Vereinigen wir nun diese beiden verschiedenen und doch beide richtigen Ansichten der Musik; so können wir uns einen Begriff machen von der Möglichkeit einer Zahlenphilosophie: dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chinesen im Y-king war: und so bekommt auch für uns jener Grund-Spruch der Pythagoreer einen Sinn: *τῳ αριθμῳ δε τα παντα επεοικεν*, Sext. Emp. — Hyp. adv. Math. 104.[78]) Endlich, bringen wir nun diese Ansicht an unsre obige Deutung der Harmonie und Melodie: so finden wir daß eine bloße Moralphilosophie, ohne Erklärung der Natur, wie sie Socrates einführen wollte, analog ist einer Melodie[79]) ohne Harmonie die Rousseau ausschließlich wollte: im Gegensatz hievon ist bloße

Naturphilosophie, bloße Physik und Metaphysik ohne damit zusammenh[ä]ngende Ethik, analog einer bloßen Harmonie ohne Melodie. —

An diese Betrachtungen knüpfe ich noch einige Analogien der Musik mit der erscheinenden Welt. [238A] In der Metaphysik haben wir erkannt, wie bei der gesammten Objektivation des Willens, die höchste Stufe derselben, obgleich sie den Willen am vollkommensten objektivirt, doch nicht allein hinreichend war, also nicht allein und abgerissen erscheinen konnte, sondern die Idee des Menschen die niedrigeren Stufen der Objektivation voraussetzte und jede von diesen immer wieder die tieferen. Eben so nun kann die Musik welche ja eben wie die reale Welt ein unmittelbares Abbild des Willens ist, ihre Wirkung nicht allein durch die bloße Melodie der obern Stimme hervorbringen; sondern sie ist erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie, welche das zusammenh[ä]ngende Streben des Menschen abbildet, bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller andern Stimmen, abwärts bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehn ist. Die Melodie greift selbst als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch diese wieder in jene: also, wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt; eben so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommne Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden immer größerer Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. — Eine andre Analogie ist diese. — Wir fanden in der Metaphysik, daß zwar ein gewisses Sichanpassen und Bequemen zu einander zwischen allen Stufen der Erscheinungen des Willens Statt findet, welches eben den Stoff zur teleologischen Betrachtung der Natur giebt, daß aber dieses sich eigentlich nur auf die Gattungen der Wesen erstreckt, und dabei dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen den Individuen jener Gattungen bleibt, auf allen Stufen der Objektivation, wodurch die Welt zum beständigen Kampfplatz, aller jener mannigfaltigen Erscheinungen desselben Willens wird, wodurch eben der innre Widerstreit jenes Willens gegen sich selbst zur Offenbarung kommt. Auch hiezu sogar giebt es ein Ana-

logon in der Muſik: nämlich die weſentliche und unauflösliche Irrationalität des geſammten Tonſyſtems, d. h. ſein weſentlicher Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Nämlich ein vollkommen reines harmoniſches Syſtem der Töne iſt nicht nur phyſiſch unmöglich, ſondern ſogar arithmetiſch unmöglich. (Illustr.) Die Zahlen ſelbſt, durch welche die Töne ſich ausdrücken laſſen, haben unauflösbare Irrationalitäten. Daher läßt eine vollkommen richtige Muſik ſich nicht einmal denken, geſchweige ausführen. Deshalb weicht jede mögliche Muſik von der vollkommnen Reinheit ab und ſie kann bloß die ihr weſentlichen Diſſonanzen möglichſt verſtecken durch Vertheilung derſelben an alle Töne, was man die Temperatur nennt. (Siehe Chladni[80]) Akuſtik p. 38 ff.) (Finale*).)

Nach dieſer langen Betrachtung über das Weſen der Muſik, empfehle ich Ihnen den Genuß dieſer Kunſt vor allen andern. Keine Kunſt wirkt auf den Menſchen ſo unmittelbar und ſo tief ein, als dieſe: eben weil keine uns das wahre Weſen der Welt ſo tief und unmittelbar erkennen läßt als dieſe. Das Anhören einer großen vollſtimmigen und ſchönen Muſik iſt gleichſam ein Bad des Geiſtes: es ſpühlt alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg; ſtimmt Jeden hinauf auf die höchſte geiſtige Stufe, die ſeine Natur zuläßt: und während des Anhörens einer großen Muſik fühlt Jeder deutlich was er im Ganzen werth iſt, oder vielmehr was er werth ſeyn könnte. — Freilich verlangt jede Kunſt, daß [man] die Empfänglichkeit für ſie durch Bildung ſtärke: denn ſelbſt das Ziel, die Abſicht der Kunſt lernt man erſt kennen dadurch daß man ſie erreich[en] ſehe. So fordert auch die Muſik ſehr viel Bildung: Eben weil nur allmälig und durch Uebung der Geiſt ſo viele und mannigfaltige Töne zugleich und ſchnell nacheinander faſſen und kombiniren lernt. Wenn daher Einer meint, mit all der bunten Muſik wäre es für ihn nichts, er könne bloß Tanzmuſik oder ein Lied zur Chitarre genießen; ſo iſt dies eben Mangel an Bildung. Sie haben hier zu dieſer Bildung und dieſem Genuß die ſchönſte Gelegenheit. Leider fehlt Kirchenmuſik; die zur

*) nach p 382 ff. [der 1. Aufl der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausgabe Bd. I S. 314,33—316,17; vgl. dort 1. Anhang S. 659].

Grundlage der Einsicht in das Wesen der Musik und zur Grundlage der musikalischen Bildung das beste ist. — Auch eignes Musiziren trägt viel bei zum Verständniß der Musik.

Hören und Spielen sei Ihnen auf jede Weise empfohlen, als Theilnahme an dieser heilsamen Kunst. Wer sich d[er] Wissenschaf[t] ergiebt muß seinen Geist im Ganzen veredeln; das fließt auf Alles ein. Ein Musensohn, aus dem das Salz der Erde werden soll, muß auch in seinen Vergnügungen den Musen angehören und nur edle geistige Belustigungen suchen. — Spielen, Trinken u. dgl. überlassen Sie den Philistern. Wenden Sie lieber Geld und Zeit daran in die Oper und ins Konzert zu gehn. Es ist doch ungleich edler und geziemender wenn vier sich setzen zu einem Quartett als zu einer Parthie Wist.

Vierter Theil.

Metaphysik der Sitten.

[239]

Vierter Theil.

Metaphysik der Sitten.*)

Cap. 1. Ueber praktische Philosophie überhaupt.

Der ernsteste [Theil].**)
Praktische Philosophie,
intelligibler Karakter.***)
Die Tugend wird nicht gelehrt.

Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandne deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto d. h. als Gefühl Jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen abstrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, und dieses in jeder Beziehung, von jedem Gesichtspunkt aus. Auf diese Weise wird jetzt das Handeln des Menschen der Gegenstand unsrer Betrachtung: und wir werden finden daß es wohl nicht nur nach subjektivem, sondern auch nach objektivem Urtheil der wichtigste von allen ist. Ich werde dabei auf das bisher Vorgetragne mich als Voraussetzung stützen; ja eigentlich nur die eine Erkenntniß, welche das Ganze der Philosophie ist, jetzt an diesem Gegenstand entfalten, wie bisher an andern.

---

*) [Diese Überschrift ist Korrektur für:] Ethik.

**) p 387 [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I 1819; in unserer Ausgabe Bd. I S. 319,1—22; vgl. dort 1. Anhang S. 659].

***) p 388 [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unserer Ausgabe Bd. I S. 319,22—320,14; vgl. dort 1. Anh. S. 659].

Thatsache des moralischen Bewußtseyns; als Problem.

Die ethische Bedeutsamkeit des Handelns ist unleugbare Thatsache. (Illustr.) Wir[1]) haben ein moralisches Bewußtseyn, ein Gewissen. Aber keineswegs hat dieses moralische Bewußtseyn die Form eines Imperativs, eines Gebots „dies *sollst* du thun und dies *sollst* du lassen": dies hat Kant behauptet, ohne es nachzuweisen, und seit Kant haben *Alle* es ihm nachgesagt, weil es sehr bequem ist, Jeder drückt es ein wenig anders aus. (Sittengesetz.) Aber dergleichen Gebot, Befehl, Soll ist in unserm Bewußtsein durchaus nicht anzutreffen. Alles was sich vom moralischen Bewußtsein als Thatsache behaupten läßt ist dieses: Obwohl wir von Natur, und dem Licht der Natur, d. h. der bloßen Vernunft zu Folge, *egoistisch* sind, d. h. nur *unsern* eignen Genuß und Vortheil suchen; so ist es eine unleugbare und auffallende Thatsache, daß, wenn wir unser[n] Genuß oder Vortheil *auf Kosten Andrer* erlangt haben, der Freude darüber sich ein sehr deutlicher und sehr bittrer Schmerz beimischt, von dem wir unmittelbar keine Rechenschaft geben können; welcher Schmerz bleibt, selbst nachdem der Genuß oder Vortheil verbraucht sind; — und daß gegentheils, wenn wir auf Kosten unsers Genuss[e]s oder Vortheils, den eines oder mehrerer Andern freiwillig bewirkt haben, dem Schmerz über unser[n] Verlust, sich eine sehr deutliche, und starke innre Zufriedenheit und Freude beimischt, von der wir unmittelbar keine Rechenschaft geben können, welche aber *bleibt*, selbst nachdem unser Verlust oder Leiden durch die That, verschmerzt ist. Sodann, daß wenn wir einen Menschen den Genuß und Vortheil Andrer eben so sehr befördern und eben so heilig halten als seinen eig[nen] sehn; wir gegen ihn, das Gefühl der Hochachtung empfinden, ganz unwillkürlich; und umgekehrt, sehn wir ihn ganz unbedingt nur seinen Genuß und Vortheil, ohne alle Rücksicht auf das Daseyn und die Rechte Andrer verfolgen; so fühlen wir gegen ihn Verachtung, so sehr auch unser Interesse

uns ihm unterwerfen mag. — Dies ist die ganze Thatsache der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns oder des moralischen Bewußtseins; aber kein Soll, Gebot, kategorischer Imperativ, Sittengesetz. —

Absicht meiner Ethik.

Diese Thatsache zu erklären; das dabei bloß Gefühlte zur deutlichen Erkenntniß zu erheben ist mein Thema.

Keine Pflichtenlehre;*)

kein allgemeines Moralprincip;*)

kein unbedingtes Sollen.*)

In Folge unsrer ganzen Ansicht ist der Wille nicht nur frei; sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntniß sind beide, sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit beide. Denn außer ihm ist nichts und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch: nach jeder andern Ansicht aber heteronomisch. Unser Bestreben kann bloß dahin gehn, das Handeln des Menschen, die so verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es ist, zu deuten und zu erklären, ihrem innersten Wesen und Gehalt nach, im Zusammenhang mit unsrer bisherigen Betrachtung und grade so wie wir die übrigen Erscheinungen der Welt zu deuten, ihr innerstes Wesen zur deutlichen abstrakten Erkenntniß zu bringen gesucht haben. Unsre Philosophie, wird dabei dieselbe **Immanenz** behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung.

Wir werden nicht die Formen der Erscheinung gebrauchen (den Satz vom Grund) um damit die Erscheinung (welche ihnen allein Bedeutung giebt) zu überfliegen und im Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern diese wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir und die in uns, bleibt der Stoff und auch die Grenze unsrer Betrachtung: sie ist so gehaltreich, daß auch die

*) p389 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unserer Ausgabe Bd. I S. 320,24—321,18; vgl. dort 1. Anhang S. 659].

tiefste Forschung, deren der menschliche Geist fähig wäre, sie nicht erschöpfen kann. Weil nun also die wirkliche erkennbare Welt es auch unsern ethischen Betrachtungen, so wenig als den frühern, an Stoff und Realität fehlen lassen wird; so werden wir nicht . . . . . .*)

[240] Historische Philosophie und ächte Philosophie.**)

Cap. 2. Ueber unser Verhältniß zum Tode.

Dem Willen das Leben gewiß.

Aus allem bisherigen werden Sie erkannt haben, daß in der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich selbst erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist. Das Wesen des Menschen aber erhält seinen vollständigen Ausdruck erst durch die zusammenhängende Reihe seiner Handlungen, welchen vollständigen Zusammenhang die Vernunft möglich macht, die ihn stets das Ganze in abstracto überblicken läßt.

Der Wille, rein an sich betrachtet, ist erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang: so erscheint er noch in der unorganischen und bloß vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, ja im vegetativen Theil unser[e]s eignen Lebens. Erst wenn die zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung hinzutritt, erhält er selbst die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will: daß es eben nichts andres sei als diese Welt, das Leben, grade so, wie es dasteht. Deshalb sagen wir: die erscheinende Welt ist sein Spiegel, seine Objektität: da nun das, was der Wille will, immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und

*) p 390, 391 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unserer Ausg. Bd. I S. 321, 31—323, 1; vgl. dort 1. Anhang S. 659—660].

**) [Wohl hierzu die Notiz:] p 391 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unserer Ausg. Bd. I S. 322, 6—323, 1; vgl. dort 1. Anhang S. 659—660].

nur ein Pleonasmus, wenn wir, ſtatt ſchlechthin zu ſagen der Wille, ſagen der Wille zum Leben. Da nun der Wille das Ding an ſich iſt, der innre Gehalt, das Weſentliche der Welt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung, aber nur der Spiegel des Willens iſt; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß.

Leben und Tod.

Daher ſo lange wir von Lebens-Willen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Zwar ſehn wir das Individuum entſtehn und vergehn: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grund, im principio individuationis befangne Erkenntniß. Für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Wenn wir aber das Leben philoſophiſch, d. h. nach ſeinen Ideen betrachten, ſo werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben. Dem Willen iſt es weſentlich ſich darzuſtellen in Individuen, die entſtehn und vergehn, als flüchtige Erſcheinungen in der Form der Zeit desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber grade auf die beſagte Weiſe [241] ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander. (Pole der Lebenserſcheinung.)

Schiwa, Lingam.*)

Sarkophage der Alten.*)

*) p 394 [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausgabe Bd. I S. 324,20—325,11; vgl. dort 1. Anhang S. 660].

Der Zweck war offenbar vom Tode des betrau[e]rten Individuums mit dem größten Nachdruck hinzuweisen auf das unsterbliche Leben der Natur, und, wenn gleich ohne abstraktes Wissen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erscheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben ist. Die Form dieser Erscheinung ist Zeit, Raum und Kausalität, mittelst dieser aber die Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehn und vergehn muß, was aber den Willen zum Leben so wenig anficht als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn das Individuum ist gleichsam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen der Erscheinung des Willens zum Leben: Darum ist der Natur nicht am Individuum gelegen, sondern allein an der Gattung: auf dieser ihre Erhaltung dringt sie mit allem Ernst und sorgt dafür durch die ungeheure Ueberzahl der Keime (illustr.) und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für die Natur keinen Werth und kann ihn nicht haben, da das Reich der Natur unendliche Zeit und Raum und in diesen unendliche Zahl möglicher Individuen ist. Daher ist die Natur stets bereit das Individuum fallen zu lassen: demnach ist das Individuum nicht nur auf tausendfache Weise, durch die unbedeutendsten Zufälle, dem Untergange ausgesetzt, sondern ihm schon ursprünglich bestimmt; es wird ihm von der Natur selbst entgegengeführt von dem Augenblick an, da es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv spricht hiedurch die Natur selbst die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen Realität haben, d. h. vollkommne Objektität des Willens sind, nicht die Individuen. Nun ist der Mensch die Natur selbst, und zwar im höchsten Grad ihres Selbstbewußtseins: die Natur aber ist nur der objektivirte Wille zum Leben: daher mag der Mensch, wenn er diesen Gesichtspunkt gefaßt hat und dabei stehn bleibt, allerdings und mit allem Recht sich trösten über seinen Tod und den seiner Freunde, indem er zurücksieht auf das unsterbliche Leben der Natur. So folglich ist Schiwa mit dem Lingam, so jene antiken Sarkophage zu verstehn, welche mit ihren Bildern des glühendsten Lebens dem trauernden Betrachter zurufen: Natura non contristatur.

Wir haben also Zeugung und Tod zu betrachten als etwas zum Leben gehöriges und dieser Erscheinung des Willens wesentliches: dies geht auch daraus hervor daß beide sich darstellen als die nur höher potenzirte Erscheinung dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht. Dieses nämlich ist durch und durch nichts andres als ein steter Wechsel der Materie unter dem festen Beharren der Form: [242] und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduktion ist nur dem Grade nach von der Zeugung verschieden: und die beständige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode.

Bei Pflanze und Thier.

Erstres zeigt sich am einfachsten und deutlichsten bei der Pflanze. Diese ist durch und durch nur die stete Wiederholung desselben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppirt; sie ist ein systematisches Aggregat gleichartiger einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist: so lange ein Baum noch keine Blume trägt sind Zeugung und Reproduktion noch ganz dasselbe: jeder Zweig der statt eines abgeschnittenen hervorsproßt ist eine neue kleine Pflanze die auf der großen wächst, kann daher auch von dieser abgesondert und in die Erde gesteckt werden, wo er dann völlig als neue Pflanze dasteht. Zur vollständigeren, schnelleren und vielfacheren Befriedigung dieses Reproduktions-Triebes steigert nun aber die Pflanze sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüte und Frucht, diesem Compendium ihres Daseyns und Strebens, in welchem sie nun auf kürzerm Wege das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit einem einzigen Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im Einzelnen wirkte, Wiederholung ihrer selbst. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält sich zu dieser wie die Schrift zur Buchdruckerei.

Offenbar ists beim Thier ganz dasselbe. Der Ernährungsproceß ist ein stetes, langsames Zeugen: der Zeugungsproceß ist ein höher potencirtes Ernähren; ist die Reproduktion mit Absonderung des Produkts, das nun als neues Individuum

dasteht und dadurch daß es sich vom alten losgerissen hat, nicht betheiligt ist [a]n der Abgenutztheit des zeugenden Individuums, sondern ein frisches Leben beginnt. Die Behaglichkeit des Lebensgefühls bei voller Gesundheit geht hervor aus der steten Vegetation und Reproduktion, dem steten Zuwachs neuer Theile durch Assimilation. Weil nun die Zeugung die höhere Potenz der Reproduktion ist; so ist die sie begleitende Wollust eben auch die höhere Potenz der Behaglichkeit jenes Lebensgefühls. Andrerseits, die Exkretion, das stete Abwerfen von Materie ist dasselbe was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensaz der Zeugung, ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfne Materie zu betrauern; so haben wir uns auch auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode dasselbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geschieht, was täglich und stündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor sich geht: wie wir beim ersteren gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurükbeben. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es eben so verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andre Individuen ersezt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die beständig durch andre ersezt wird. Eben im steten Abwerfen des Stoffs und Assimilirung neuen Stoffs besteht das Leben, daher es widersprechend ist Leben zu wollen bei steter Beibehaltung des selben Stoffs. Derselbe Widerspruch auf einer höheren Potenz ist es, wenn man verlangt daß das eigne Individuum immerfort bestehn soll, da es durch die Zeugung für den Bestand der Form gesorgt hat. Es erscheint eben so thöricht Leichen einzubalsamiren, als es wäre seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. Die Leiche ist ein bloßes Exkrement der stets bestehenden menschlichen Form.

Verlöschen des Bewußtseins.

Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtsein betrifft, so wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist vom Tode (in welchen er oft übergeht) für die Gegenwart seiner Dauer gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich

in Hinsicht auf das Erwachen. [243] Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles andre erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben.

[243A] Wenn Sie in der Metaphysik der Natur den Hauptsatz wohl gefaßt haben, daß nämlich das Wesen an sich im Menschen, und eben so in jeder Erscheinung, der Wille ist, daß er das Radikale in jedem Wesen und das eigentliche Ding an sich ist, daß hingegen die Vorstellung überhaupt nur sein Abbild ist, folglich nur etwas Hinzugekommenes, ganz Sekundäres und bloß Aeußerliches, eine bloße Erscheinung, nämlich eben die Erscheinung des Willens; so können sie schon hieraus es apriori einsehn und vollkommen begreifen, daß zwar das Wesen an sich des Menschen ganz unberührt bleibt vom Tode, der etwas in der Zeit vorgehendes ist und daher bloß zur Erscheinung gehört, daß dabei aber dennoch das Bewußtseyn durch den Tod verlischt. Denn das Bewußtseyn hat ja sein Wesen ganz in der Vorstellung: es ist ja weiter nichts als die Anschauung des Gegenwärtigen und die Erinnerung des Vergangenen angereiht an die Erfahrung des als Leib im Raum erscheinenden Individuums: alles dies ist aber nur als Vorstellung vorhanden. Da nun die Vorstellung mit allem in ihr bloße Erscheinung ist, so gehört sie eben nicht mit zum Wesen an sich, das von dem Wechsel der Erscheinungen nicht berührt wird: wenn gleich also dieses Wesen an sich, der Wille, so wenig durch den Tod vernichtet wird, als es durch die Geburt beginnt; so gilt dies doch nicht vom Bewußtseyn und es kann keine Erinnerung über das individuelle Leben hinausgehn.

Ueberhaupt entsteht das menschliche Individuum durch das Hinzukommen eines bestimmten Grades von Erkenntniß zum Willen, der das Wesen an sich, das Radikale dieser Erscheinung ist: gleichsam wie durch das Auffallen der Lichtstralen auf einen Körper, dieser als sichtbare Erscheinung dasteht. Da nun demnach das individuelle Bewußtseyn nur entsteht durch das Zusammentreffen zweier Heterogenen; wie sollte es, nach deren Trennung, fortdauern?

Beiläufig: Wie nun so das menschliche Individuum aus dem Zusammentreffen zweier ganz Verschied[enen] entsteht, dem Willen und der Erkenntniß, so ist es diesem Analog und

ist gleichsam das Nachbild hievon in der Erscheinung, daß e[s] von zwei Individuen, den Eltern, erzeugt wird. — Bei der Zeugung giebt der Vater die materielle Basis, das Radikale der neuen Erscheinung, die Mutter bloß das Gefäß, die Form. Schon aus der Analogie könnte man hier schließen daß der Wille des neuen Individuums dem Willen des Vaters und seine Erkenntniß der der Mutter entsprechen dürfte. Nun aber hat es mir geschienen daß sowohl eig[ne] Erfahrung als Geschichte hievon stets die Bestätigung geben; wenigstens habe ich sie bisher gefunden: nämlich es scheint, daß das Moralische des Menschen vom Vater erbe, das Intellektuelle aber von der Mutter. (Illustr.) Eduards von England Gemahlin, Tochter Philipps des Schönen. — Philipp und Alexander, Eroberer. Aber pater semper incertus. Göthes Mutter, Kants Mutter. Jeder gedenke seines eignen Vaters. Man sagt Mutter=wiz, nicht Vater=wiz. Hingegen: „er hat das Herz seines Vaters." Beiläufig über Kopf und Herz.*) Alles nur Hypothese.

Bei Thieren**) giebt den Bastarden die Mutter die Größe, der Vater die Gestalt.

[243] Das[2]) Ungebürliche der Forderung daß auch durch den Tod das individuelle Bewußtsein nicht abgebrochen werden soll, erkennt man am lebhaftesten bei Betrachtung einer magnetischen Somnambüle: diese zeigt, in der Regel, zwei Bewußtseyn die von einander nichts wissen, aber jedes seinen Gedankenlauf für sich hat: die wachende Person weiß nichts von dem was sie im magnetischen Schlaf gesagt und gethan hat, und diese oft eben so wenig von der andern. Eine Somnambüle war im Schlaf eine französische Emigrantin die nur gebrochen Teutsch sprach. Sogar die Zeit die das eine Bewußtsein ei[n]nimmt ist für das andre nicht da. Oft fängt die Somnambüle beim Eintritt des Schlafs ihre Rede genau da wieder an wo sie beim Abbrechen des früheren Schlafs unterbrochen worden war. — Nun vollends der Tod! wo der Mensch zu Asche wird! Aber bei diesem Allen müssen wir einsehn, daß Zeugung und Tod etwas für uns Gleichgültiges sind, eine bloße

*) (Foliant p 36.) [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

**) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant p 95. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

Erſcheinung die unſer wahres Weſen nicht berührt, und wir deshalb keineswegs den Tod als unſre Vernichtung zu fürchten haben: Sondern, wenn uns das Leben gefällt, es uns gar nicht entgehn kann.

Gegenwart Form der Wirklichkeit.

Vor Allem müſſen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erſcheinung des Willens, alſo die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart iſt, nicht Zukunft noch Vergangenheit. Dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhang der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben: ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens; iſt aber auch ſein ſichrer Beſiz*), der ihm nie entriſſen werden kann. Dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen die in ihnen lebten; dann fragen wir: was waren ſie? was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſer[e]s eigenen Lebens uns zurückrufen, und ihre Scenen in der Phantaſie lebhaft erneuern, und nun wieder fragen: was war dies alles? was iſt aus ihm geworden? wo iſts geblieben? — Wie mit ihm, ſo iſts mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meinen, die Vergangenheit erhalte dadurch, daß ſie durch den Tod abgeſchloſſen iſt, ein neues Daſeyn? Unſre eigne Vergangenheit, auch die nächſte, der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie; und daſſelbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? was iſt? — Gegenwart**) und in der Gegenwart Leben und Daſeyn

*) [Dazu die Notiz:] (M. S. Buch p 71.) [Reiſebuch; ſiehe Bd. VII u. VIII unſr. Ausg.]

**) [Von „Gegenwart" bis S. 378,3 „berührt ihn nicht" Korrektur für:] der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, das in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. [378,1–3 von „Er iſt" bis „berührt ihn nicht"

die der Spiegel des Willens sind und sein Abbild. Er ist das Ding an sich: aber die Zeit ist bloß für seine Erscheinung da, ihr Fluß berührt ihn nicht. — Wer das noch nicht erkannt hat, muß zu jener Frage über das Schicksal der vergangenen Geschlechter auch noch diese fügen: Warum bin ich *jetzt* da und nicht auch schon *gewesen*? Welches Vorrecht hat mein unbedeutendes Ich, um in der allein realen Gegenwart wirklich dazuseyn; während so viele Millionen von Menschen, ja auch die großen Helden und die Weisen der Vorzeit schon in die Nacht der Vergangenheit versunken und dadurch zu Nichts geworden sind? woher kommt mir das unschätzbare Vorrecht grade *Jetzt* wirklich dazuseyn? Warum bin nicht auch *ich* schon längst gestorben, wie jene? Oder er kann es noch seltsamer so ausdrücken: warum ist dies mein Jetzt grade jetzt und nicht irgend ein ander Mal längst gewesen? Er sieht indem er so seltsam frägt, eigentlich sein Daseyn und seine Zeit als unabhängig von einander an, und jenes als in diese hineingeworfen. Er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Subjekt und eines das dem Objekt angehört, und wundert sich über den glücklichen Zufall ihres Zusammentreffens. Eigentlich ist die Gegenwart der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grund zur Form hat: Weil der Satz vom Grund nur Form des Objekts ist, nicht des Subjekts. Nun ist aber alles Objekt der Wille sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das nothwendige Korrelat alles Objekts: reale Objekte giebt es aber nur in der *Gegenwart*: Vergangenheit und Zukunft existiren bloß im Begriff, enthalten bloß Begriffe und Phantasmen: daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens, und von dieser unzertrennlich. Dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart wesentlich und gewiß. Die[2]) Form des Daseyns, d. h. die Art wie der Wille sich erscheint, ist eine endlose unbewegliche Gegenwart. Die *Zeit* besteht aus lauter Zukunft und Vergangenheit. Wir können die Zeit einem endlos

---

nochmalige Korrektur für den unvollendeten Satz:] er selbst aber ist alle[m] [oder: „allein"?] das Wesen an . . . .

drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft: [244] oben aber, der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Auch können wir uns die Zeit denken unter dem Bilde eines rastlosen, reißenden Stromes: aber die Gegenwart als einen Felsen, an de[m] der Strom sich bricht, ohne ihn mit fortzureißen. Der Wille, als Ding an sich, ist so wenig dem Satz vom Grund unterworfen, als das Subjekt des Erkennens, das am Ende doch in gewissem Betracht er selbst, oder seine Aeußerung ist: und wie dem Willen seine eigne Erscheinung gewiß ist, das Leben; so ist es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Darum also haben wir nicht zu fragen nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode: dergleichen kann es nicht geben; vielmehr müssen wir erkennen, daß die einzige Form, in der der Wille sich erscheint, die Gegenwart ist: Schon die Scholastiker lehrten die Ewigkeit (d. i. eben die Form in der das Ding an sich ist, wie die Erscheinung in der Zeit ist, als ihrer Form) sei nicht eine temporis sine fine successio; sondern ein Nunc stans: daher eigentlich idem nobis nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i. e. inter Nunc et Tunc nullam esse differentiam. — Also die Gegenwart allein ist die Form der Erscheinung des Willens: sie wird ihm daher nicht entrinnen: aber nun umgekehrt er ihr auch nicht. Nämlich so: wen das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise will und bejaht; der kann es mit Zuversicht als endlos betrachten und alle Todesfurcht bannen, als eine Täuschung, durch welche ihm die ungereimte Furcht entsteht, er könne der Gegenwart je verlustig werden, es könne eine Gegenwart geben ohne ihn, oder auch eine Zeit ohne alle Gegenwart: diese Täuschung die aller Todesfurcht zu[m] Grunde liegt, ist wirklich in Beziehung auf die Zeit das, was in Beziehung auf den Raum jene andre ist, vermöge welcher Jeder in seiner Phantasie die Stelle, welche er auf der Erdkugel einnimmt, als das Oben

ansieht und alle übrigen als das Unten: eben so knüpft Jeder die Gegenwart an seine Individualität, und meint eigentlich (indem er den Tod fürchtet), mit dieser verlösche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft seien nun allein übrig ohne die Gegenwart. Wie aber auf der Erdkugel überall oben ist; so ist auch die Form alles Lebens Gegenwart: und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, ist nicht weiser, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man jetzt glücklicherweise grade oben steht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens ist die Form der Gegenwart wesentlich: diese schneidet als ausdehnungsloser Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit und steht unverrückbar fest: so steht die wirkliche Sonne fest und brennt ohne Unterlaß einen immerwährenden Mittag ohne kühlenden Abend, während sie nur scheinbar in den Schooß der Nacht sinkt: wenn daher ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, so ist es nicht anders, als wenn man dächte, [245] die Sonne könne am Abend fürchten unterzugeh[n] in ewige Nacht. — Nun aber auch im umgekehrten Fall: Wenn einen Menschen die Lasten des Lebens drücken, wenn er zwar wohl überhaupt das Leben möchte und es im Ganzen will und bejaht, aber die Quaalen desselben verabscheut und besonders das harte Loos, das grade ihm zugefallen ist, nicht länger tragen mag; so darf er nicht hoffen sich durch den Tod davon befreien zu können und den Selbstmord als Rettungsmittel ansieh[n]: es ist auch nur ein falscher Schein mit dem der finstre kühle Orkus ihm winkt als Haven der Ruhe. Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag; dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß; die Form des Lebens ist Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erscheinungen der Idee, in der Zeit entstehn und vergehn, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbstmord erscheint uns schon hier als eine vergebliche und darum thörigte Handlung; weiterhin, werden wir ihn noch von einer schlimme[rn] Seite kennen lernen.

So sehr auch die Dogmen wechseln und unser Wissen sich verirrt; so spricht doch das Gefühl stets richtig an, und auch die Natur verirrt sich nicht, sondern geht ihren festen, siche[rn]

Gang, der Jedem offen daliegt, der unbefangen und fähig ist ihn zu versteh[n].

Jedes Wesen ist ganz in der Natur und sie ist auch ganz in Jedem, ist es selbst. Auch in jedem Thier hat die Natur ihren Mittelpunkt: es hat an ihrer Hand seinen Weg ins Dasein sicher gefunden, und wird ihn eben so hinausfinden. Inzwischen ängstigt das Thier keine Furcht vor Vernichtung, es lebt ganz unbesorgt, getragen durch das Bewußtsein, daß es die Natur selbst ist und daher, wie sie, unvergänglich. Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum. Aber [es] ist sehr seltsam daß diese auch ihn im Ganzen nicht beunruhigt; sondern bloß in einzelnen Augenblicken, wo ein Anlaß sie seiner Phantasie vergegenwärtigt, ihn ängstigen kann. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Daher auch in ihm, so gut als im Thier, das nicht denkt, als dauernde Stimmung jenes innerste Bewußtsein vorwaltet, daß er die Natur, die Welt selbst ist: und daraus eben entspringt jene Sicherheit im Dasein, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt; sondern jeder lebt eben dahin, als müsse er ewig leben und das geht so weit, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst uns allen beinahe so zu Muthe seyn müßte wie dem zum Tode verurtheilten Verbrecher: sondern den Satz daß Jeder sterben muß, giebt zwar Jeder zu, in abstracto und theoretisch, legt ihn aber sogleich bei Seite, wie andre theoretische Wahrheiten die aber auf die Praxis nicht anwendbar sind. Man will dies psychologisch erklären aus der Gewohnheit und dem sich zufrieden geben über das Unvermeidliche: aber damit reicht man nicht aus: und der Grund davon ist eben jener tiefer liegende, den ich angegeben. Dieses Bewußtsein daß Jeder die Quelle alles Daseyns in sich trägt und selbst das innerste Wesen der Natur ist, ist auch der eigentliche Ursprung aller der Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode: dergleichen hat es zu allen Zeiten und bei fast allen Völkern gegeben, und sie sind immer allgemein ge-

glaubt worden; obgleich die Beweise dafür immer sehr unzulänglich waren, hingegen die für das Gegentheil stark und zahlreich, ja dieses eigentlich keines Beweises bedarf, sondern eben als Thatsache sich kund giebt: dieser Thatsache zu trauen fordert Jeden die Zuversicht auf mit der er annehmen muß daß die Natur, wie sie nicht irrt, so auch nicht lügt, sondern ihr Thun und Wesen offen darlegt, ja naiv ausspricht: wenn wir dennoch daran irre werden, so ist es weil wir selbst es durch Wahn verfinstern, um herauszudeuten, was unsrer beschränkten Ansicht eben gemäß ist.

Wir haben jetzt zum deutlichen Bewußtsein gebracht, daß zwar die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, hingegen der Wille selbst als Ding an sich weder vom einen noch vom ander[n] mitgetroffen wird, [246] auch nicht das Korrelat alles Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß also dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß ist: — dies ist denn doch nicht dasselbe mit jenen Dogmen von der Unvergänglichkeit des Individuums. Denn dem Willen als Dingansich (wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge) kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehn zu: denn dergleichen ist bloß in der Zeit, jene aber liegen nicht in der Zeit. Wenn daher das Individuum (diese[3]) einzelne vom Subjekt des Erkennens beleuchtete Willenserscheinung) vermöge seines Egoismus den Wunsch hat, sich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, so wird ihm unsre Ansicht doch nicht mehr Trost und Erfüllung versprechen, als auch die Versicherung könnte, daß doch die übrige Außenwelt nach seinem Tode fortbestehn wird: denn dies ist der Ausdruck derselben Ansicht, wenn man sie objektiv und zeitlich ausspricht. Denn allerdings ist Jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos. Aber auch nur als Erscheinung ist er von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich ist er eben der Wille der in Allem erscheint. Sein Nichtberührtwerden vom Tode kommt ihm nur als Ding an sich zu, fällt aber für die Erscheinung zusammen mit dem Fortbestehn der übrigen Außenwelt.*) (An-

*) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant p 50. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

merkung aus dem Veda*), fällt weg.) Daher[4]) eben kommt es, daß wir in Hinsicht auf den Tod zwei verschiedne Ansichten schon im Gefühl besitzen, meistens gleichgültig über den Tod wegsehn, in einzelnen Augenblicken aber beim Gedanken des Todes schaudern: nämlich je nachdem wir unsre Erkenntniß gerichtet haben auf das Leben und dessen Basis in uns erkennen, oder auf die Endlichkeit, welche die Form der Erscheinung des Lebens ist. So zwiefach als unser Wesen ist, nämlich einerseits Ding an sich und andrerseits Erscheinung; so zwiefach ist auch unsere Ansicht des Todes. Das innige und bloß gefühlte Bewußtsein, desjenigen was wir eben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, verhindert zwar, wie gesagt, daß der Gedanke des Todes uns das Leben nicht vergiftet, sondern jenes Bewußtsein ist die Basis des Lebensmuthes, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, so lange nämlich als es das Leben im Auge hat, auf das Leben gerichtet ist: aber hinwiederum kann jenes Bewußtsein doch nicht verhindern, daß, wann der Tod im Einzelnen, in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantasie, an das Individuum herantritt und dieses nun ihn ins Auge fassen muß, es nicht von Todesangst ergriffen würde, und auf alle Weise zu entfliehen suchte**). So lange nämlich seine Erkenntniß auf das Leben als solches gerichtet ist, erkennt es in diesem auch die Unvergänglichkeit und sich selbst als das innre Wesen dieses Lebens; aber tritt ihm der Tod vor die Augen, so erkennt es auch diesen für das was er ist, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erscheinung die es selbst ist. Daher fürchtet eben alles Lebende nothwendig den Tod. Nullum[5]) animal ad vitam prodit, sine metu mortis; sagt Seneka (ep. 121). Diese natürliche Todesfurcht ist eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben. Jedes Lebende ist nur dieser Wille selbst in einer einzelnen Objektivation und dieses sein Wesen, Wille zum Leben zu seyn, äußert sich, wie in der Sorge für die eigne Erhaltung, wie in

*) p 404 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unserer Ausg. Bd. I S. 333, Fußnote].

**) [Dazu der mit Tinte wieder durchgestrichene Zusatz:] und dadurch recht anschaulich und sichtlich kund giebt, wie es wesentlich nichts anderes ist als eben Wille zum Leben.

der Begierde der Fortpflanzung, so endlich auch in der natürlichen fuga mortis, als Flucht vor aller Gefahr und allen Feinden. Diese drei Grundäußerungen des Willens zum Leben sind allem Lebenden ohne Ausnahme eigen. (Und doch sind die Ausdrücke für dieselben keine Lobsprüche: Gier, Geilheit, Feigheit!) Auch der Mensch also hat die natürliche Todesfurcht. Und was wir im Tode fürchten ist keineswegs der Schmerz: denn 1. liegt dieser offenbar disseit des Todes (der Tod ist ein mathematischer Punkt): 2. fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode; und auch umgekehrt übernehmen wir oft den entsetzlichsten Schmerz, um nur dem Tode obwohl er schnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehn: also wir unterscheiden Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedne Uebel: was jedes Lebende im Tode fürchtet, ist in der That der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverholen kund giebt: weil nun eben das Individuum der ganze Wille zum Leben ist, der in jeder einzelnen Erscheinung ganz ist, so sträubt sein ganzes Wesen sich mit aller Macht gegen den Tod. Daher die unüberwindliche Angst alles Lebenden beim Anblick des auf ihn zuschreitenden Todes, die Todesangst. Es[6]) giebt eine augenfällige Bestätigung meiner Lehre, daß das innre Wesen jedes Dings der Wille zum Leben ist, wenn man sieht, wie jedes Thier, jeder Mensch sich mit aller Macht gegen den Tod sträubt. Wie wir das Wesen jedes Dinges aussprechen als Willen zum Leben, können wir es auch als Flucht vor dem Tode bezeichnen. Bitterkeit des Todes. So sehr auch Ueberlegung und Philosophie die Schrecken des Todes bannen und zerstreuen; so bleibt es eine Aufgabe der empirischen Psych[ologie], ob die Macht der Vernunft stark genug ist [247] um den Schauder beim Anblick des gegenwärtigen Todes, nicht bloß zu verbergen, sondern wirklich ganz zu überwinden, oder ob es vielleicht so physisch unmöglich ist, dem Tode fest ins Gesicht zu sehn, als der Sonne. — So hülflos nun aber auch das Gefühl uns hier Preis giebt; so kann dennoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke des Todes wenigstens größtentheils überwinden, indem sie uns auf einen höher[n] Standpunkt stellt, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Das kann sie schon auf dem Standpunkt

auf welchem unſre Betrachtung jetzt ſteht, auf welchem ſie aber nicht ſteh[n] bleiben wird, ſondern einen höhe[ren] und tröſtliche[ren] gewinnen wird. Alſo ſchon auf dieſem Standpunkt, mit der metaphyſiſchen Erkenntniß des Weſens der Welt, wie wir ſie bis hieher gewonnen haben, laſſen ſich ſchon die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maas als in jedem Individuum die Reflexion Macht hat über das unmittelbare Gefühl.

Bejahung des Willens zum Leben (vorläufig).

Unter dieſer Vorausſetzung denken wir uns einen Menſchen, der die bis hieher vorgetragenen Wahrheiten ſeiner Sinnesart feſt einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung oder eine weiter gehende Einſicht dahin gekommen wäre, in allem Leben ein weſentliches Leiden zu erkennen; ſondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, ſeinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von unendlicher Dauer oder von immer neuer Wiederkehr wünſchte, alſo deſſen Lebensmuth ſo groß wäre, daß er gegen die Genüſſe des Lebens, alle Beſchwerde und Pein, der es unterworfen iſt, willig und gern in den Kauf nähme, ein ſolcher ſtände (wie Göthe ſagt) „mit feſten, markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde", der hätte nichts zu fürchten: denn er wäre ja gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, daß er ſelbſt die Natur und wie ſie unvergänglich iſt, daher ſähe er dem Tode, der auf den Flügeln der Zeit zu ihm heraneilt, doch gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als eine bloße Erſcheinung, ein ohnmächtiges Geſpenſt, das Schwache ſchrecken kann, aber keine Gewalt hat über den, der da weiß, daß er ſelbſt ja jener Wille iſt, deſſen Objektivation oder Abbild die ganze vorhand[ene] Welt iſt, dem daher das Leben immer gewiß iſt und auch die Gegenwart, da ſolche die eigentliche und alleinige Form der Erſcheinung des Willens iſt, daher ihn keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, ſchrecken kann, die er anſieht als eitles Blendwerk, und weiß daß er ſo wenig

den Tod zu fürchten hat, als die Sonne die Nacht. Dies ist der Standpunkt der Natur, wenn sie auf der höchsten Stufe ihres Selbstbewußtseins zur vollen Besonnenheit gelangt. (Illustr. aus Dichtern und Philosophen*).)

Auf dem bezeichneten Standpunkt würden viele Menschen stehn, wenn ihre Erkenntniß gleichen Schritt hielte mit ihrem Wollen, d. h. wenn sie im Stande wären, frei von jedem Wahn, sich selbst klar und deutlich zu werden. Denn dies ist, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben. Ich will Ihnen hier in zwei ganz allgemeinen und abstrakten Ausdrücken vorläufig angeben was ich unter Bejahung und Verneinung des Willens verstehe: obwohl Sie erst weiterhin nachdem noch einige andre Auseinandersetzungen vorhergegangen die eigentliche Einsicht erhalten können in das damit Gemeinte. [248] Der Wille bejaht sich selbst, heißt: indem, in seiner Objektität, d. i. der Welt, oder dem Leben, sein eignes Wesen ihm, als Vorstellung, vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; — sondern eben dieses so erkannte Leben, wird auch als solches von ihm gewollt; wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen.

Das Gegentheil hievon ist die Verneinung des Willens zum Leben: sie zeigt sich, indem auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken; sondern die ganze durch Auffassung der Ideen aufgegang[ne] Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt. — Dieser allgemeine Ausdruck der Sache kann Ihnen jetzt noch nicht verständlich seyn, wird es aber weiterhin werden, da ich Ihnen die Phänomene, hier Handlungsweisen, darstellen werde, in welchen einerseits die Bejahung und andrerseits die Verneinung sich aussprechen. Denn beide gehn zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abstrakten, deren Ausdruck Worte sind, sondern von einer lebendigen, die sich allein durch den Wandel

*) p 407 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 335,7–38; vgl. dort 1. Anhang S. 660—661].

und die That ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei als abstrakte Erkenntniß die Vernunft beschäftigen. — Uebrigens ist mein Zweck bloß jene beide darzustellen, ihren Inhalt in abstrakten Begriffen darzulegen, und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, nicht aber etwa Ihnen das eine oder das andre als ein Gesez vorzuschreiben oder zu empfehlen; welches ganz zwecklos wäre, weil eben der Wille das schlechthin freie ist, das sich ganz allein selbst bestimmende, für welches es mithin kein Gesez geben kann. — Diese Freiheit eben und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit muß nun aber unser nächster Gegenstand seyn. Nämlich erst nachdem wir diese erörtert haben und sodann noch über das[7]) Leben selbst, dessen Bejahung und Verneinung unser Problem ist, einige Betrachtungen angestellt haben werden, die sich auf den Willen und dessen Objekte bezieh[n], erst dann können wir die eigentliche Untersuchung der ethischen Bedeutung des Handelns vornehmen, die aber dadurch sehr erleichtert seyn wird.

Cap. 3. Von der Freiheit des Willens.

Daß der Wille als solcher frei ist, folgt schon von selbst daraus, daß er das Ansich, der Gehalt aller Erscheinungen ist. Die Erscheinungen hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grund unterworfen, in seinen vier Gestaltungen: und da wir wissen, daß Nothwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde und beides Wechselbegriffe sind; so ist alles was zur Erscheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt ist, einerseits Grund, andrerseits Folge eines Ande[rn], und in dieser letztern Eigenschaft durchweg nothwendig bestimmt und kann in keiner Beziehung anders seyn als es ist. Daher sind alle Erscheinungen in der Natur und alle Begebenheiten durchaus nothwendig; und diese ihre Nothwendigkeit läßt sich auch jedesmal nachweisen, [249] indem für jede Erscheinung oder

Begebenheit ein Grund zu finden seyn muß, von dem sie als Folge abhängt. Das gilt ohne Ausnahme: es folgt aus der unbeschränkten Gültigkeit des Satzes vom Grund. Andrerseits nun aber ist diese nämliche Welt, in allen ihren Erscheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht selbst Erscheinung, nicht Objekt oder Vorstellung, sondern Ding an sich ist, auch nicht dem Satz vom Grund, der Form des Objekts, unterworfen ist, also nicht als Folge durch einen Grund bestimmt ist, also keine Nothwendigkeit kennt, d. h. frei ist. Der Begriff der Freiheit ist also eigentlich ein negativer: denn sein Inhalt ist bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältnisses der Folge zu ihrem Grund. — Hier seh[n] Sie nun ganz deutlich den Einheitspunkt jenes großen Gegensatzes, das Zusammenbestehn, die Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit. Es ist in neuerer Zeit davon oft geredet, doch, so viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig. Jedes Ding, jede Begebenheit, ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: aber jedes Objekt ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erscheinung, das Objekt, ist nothwendig und unabänderlich bestimmt in der Verkettung von Folgen und Gründen, die keine Unterbrechung haben kann. Aber das Daseyn überhaupt dieses Objekts, und die Art seines Daseyns, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder auch sein Karakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit dieser Freiheit des Willens, könnte es überhaupt nicht daseyn, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Andres seyn: dann wäre aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, und die selbst Erscheinung des Willens ist, eine ganz andre: ist aber das Ding einmal da und vorhanden als ein bestimmtes solches, so ist es auch mit eingegangen in die Reihe der Folgen und Gründe und ist in dieser für jeden Zeitpunkt nothwendig bestimmt: es kann demnach weder ein andres werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. — Der Mensch ist, wie jeder andre Theil der Natur, Objektität des Willens, also Erscheinung: daher gilt das Gesagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung

bestimmt reagiren und seinen Karakter ausmachen; so hat auch er seinen Karakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit.

In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Karakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Karakter, der Wille an sich, dessen determinirte Erscheinung er ist, wie in der Metaphysik der Natur Cap. 5[8]) ausgeführt. Aber der Mensch ist die vollkommenste Erscheinung des Willens, welche, um physisch zu bestehn, von einem so hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet seyn mußte, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt unter der Form der Vorstellung möglich ward, welche die Auffassung der Ideen ist, der reine Spiegel der Welt. Im Menschen kann also der Wille zum völligen Selbstbewußtsein gelangen, zur deutlichen und erschöpfenden Erkenntniß seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt. [250] Das wirkliche Vorhandenseyn dieses Grades von Erkenntniß schafft, wie Sie wissen, die Kunst, und heißt Genie. Weiterhin werden wir seh[n], daß durch eben diese Erkenntniß, wenn der Wille sie auf sich selbst bezieht und anwendet, eine Aufhebung und Selbstverneinung des Willens, grade in seiner vollkommensten Erscheinung, möglich wird. Wenn das geschieht, dann tritt die Freiheit auch in der Erscheinung hervor; da sie doch sonst als nur dem Ding an sich, nie der Erscheinung zukommend, auch nie in dieser sich zeigen kann. Aber im besagten Fall, wird sie auch unmittelbar an der Erscheinung sichtbar, dadurch daß sie das innre Wesen derselben aufhebt, während die Erscheinung selbst noch in der Zeit fortbesteht, so daß alsdann ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sichtbar wird. Dieser Widerspruch heißt Selbstverleugnung und ist eben ein Phänomen der Heiligkeit. Dies ist hier bloße Anticipation: es wird weiterhin deutlicher. Ich will hiedurch für jetzt nur vorläufig andeuten, daß der Mensch von allen andern Erscheinungen des Willens sich dadurch unterscheidet, daß die Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Satz vom Grund, welche sonst nur dem Ding an sich zukommt und der Erscheinung widerspricht, dennoch bei ihm, möglicherweise, auch in der Erscheinung eintreten kann, wo sie dann aber sich darstellt als

ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst. In diesem Sinn kann allerdings nicht nur der Wille an sich, sondern sogar der Mensch frei genannt und dadurch von allen andern Wesen unterschieden werden. Wie dies aber zu verstehen sei, kann erst durch das Nachfolgende deutlich werden: für jetzt sehn wir noch davon ab. Denn vors Erste ist der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen bestimmten Menschen keiner Nothwendigkeit unterworfen sei, und das Gesez der Motivation weniger Gültigkeit habe als das der Kausalität oder der Folge beim Schließen. Indem wir also von dem vorhin berührten und bloß eine Ausnahme betreffenden Fall absehn, geht die Freiheit des Willens als Dinges an sich keineswegs unmittelbar über auf seine Erscheinung, auch nicht da, wo diese die höchste Stufe der Sichtbarkeit erreicht, also nicht auf das vernünftige Thier, mit individuellem Karakter, d. h. die Person. Die Person als solche ist nicht frei, obwohl sie Erscheinung eines freien Willens ist. Denn eben von dessen freiem Wollen ist sie die bereits determinirte Erscheinung. Der[9]) Wille der das an sich der Person ist, ist zwar eben als Ding an sich frei, d. h. unabhängig vom Satz des Grundes: indem er nun aber erscheint, als Person, so geht diese Erscheinung nun als solche ein in die Form alles Objekts, den Satz vom Grund: daher nun, obgleich der erscheinende Wille, der das an sich dieser Person ist, eine außerzeitliche Einheit ist; so stellt die Erscheinung ihn doch dar durch eine Vielheit von Handlungen, zu welcher die Form der Erscheinung (der Satz vom Grund) jene Einheit auseinanderzieht. Aber weil das in allen diesen Handlungen erscheinende Wesen an sich, der Wille außerzeitlich und daher schlechthin Eins ist; so ist auch in allen jenen Handlungen, die es darstellen, das innere Wesen dasselbe, und unveränderlich bestimmt: derselbe Wille erscheint in jeder dieser Handlungen: daher tragen diese Handlungen der Person in der Zeit alle denselben Karakter und erfolgen auf Anlaß der Motive, so gesetzmäßig als die Wirkungen einer Naturkraft auf ihre Ursachen, und können nicht anders ausfallen, als sie ausfallen. Da aber das, was in der ganzen Person und ihrem Wandel sichtbar wird, eben jenes freie Wollen ist (das sich zu ihr verhält wie der Begriff zur Definition), so ist auch jede einzelne That der

Person dem freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich daher auch dem Bewußtsein als freie, selbsteigne That an, d. h. als Aeußerung des **Willens**, der als Ding an sich keine Nothwendigkeit kennt; daher eben, wie ich früher sagte, [251] hält sich Jeder a priori für frei auch in den einzelnen Handlungen, in dem Sinn, daß ihm in jedem Fall auch jede Handlung möglich wäre, weil er fühlt, daß jede Handlung nur aus seinem Willen entspringt; aber erst a posteriori aus der Erfahrung und dem Nachdenken darüber, merkt er, daß sein Handeln nothwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen seines Karakters mit den Motiven und[10]) daß sein Karakter unveränderlich ist: welches daher kommt daß der Karakter schon Erscheinung des Willens ist; nicht der Wille als Ding an sich. Hieraus ist es erklärlich, daß jeder philosophisch Rohe, seinem Gefühl folgend, die völlige Freiheit der einzelnen Handlungen, sehr heftig vertheidigt, hingegen die großen Denker aller Zeiten, auch die tiefsinnigeren Glaubenslehren sie leugnen. (Luther de servo arbitrio[11]); Spinoza de servitute humana.) Wenn Sie aber eingeseh[n] haben, daß das ganze Wesen an sich des Menschen Wille ist, der Mensch selbst aber Erscheinung dieses Willens, die wesentliche Form der Erscheinung aber der Satz vom Grund, in Hinsicht auf die menschliche Erscheinung als Gesetz der Motivation; so können Sie so wenig zweifeln an der Unausbleiblichkeit der That, bei gegebenem Karakter und vorliegendem Motiv, als an der Folge des Schlusses aus den Prämissen. Ueber die Nothwendigkeit des Handelns ist sehr lesenswerth Priestley, the doctrine of philosophical necessity; Birmingham 1782[12]). Teutsch: Auszüge aus Prieſtleys Schrift über die Nothwendigkeit des Willens, Altona 1806. — Aber das Zusammenbestehn dieser Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an sich, hat zuerst Kant nachgewiesen: Kr[it]. d. r[ein]. V[ern]. p 560—86. [Krit. d.] pr[akt]. V[ern]. [p] 169—179[13]); indem er den Unterschied aufstellte zwischen empirischem und intelligiblem Karakter, mit welchem ich Sie schon bekannt gemacht habe, Metaphysik der Natur Cap. 5[14]). Der intelligible Karakter ist der Wille als Ding an sich sofern er in einem bestimmten Individuo, in bestimmtem Grade erscheint. Der empirische Karakter aber ist diese Erscheinung selbst, so wie

sie sich darstellt, der Zeit nach, in der Handlungsweise, dem Raum nach, schon in der Korporisation. Daher sagte ich: der intelligible Karakter ist anzusehn als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt; der empirische Karakter aber als dessen in Raum, Zeit und allen Formen des Satzes vom Grund entwickelte und auseinandergezogne Erscheinung; sich erfahrungsmäßig darstellend in der ganzen Handlungsweise und dem Lebenslauf des einzelnen Menschen. Aber dieser ganze Lebenslauf und auch die ganze Erfahrung in der er sich darstellt ist nur Erscheinung: denn solches ist nur die Art und Weise wie der Wille in die Erkenntniß kommt. Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten darstellt, in der bloßen Faser, sich aber wiederholt in deren Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm, und leicht darin zu erkennen ist: eben so sind alle Thaten des einzelnen Menschen, nur die stets wiederholte (in[15]) der bloßen Form und Erscheinung verschiedne) Aeußerung seines intelligibeln Karakters: die aus der Summe aller Thaten hervorgehende Induktion giebt seinen empirischen Karakter.

Das innerste Selbstbewußtsein ist der Punkt, wo das Ding an sich, der Wille, in die Erscheinung, das Erkennbare, übergeht, also beide zusammentreffen. Der Wille liegt außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund, also der Nothwendigkeit; die Erscheinung ganz darin. [252] Wo nun noch nicht Philosophie beide unterscheiden gelehrt hat, werden sie im Denken vermischt und dann die gefühlte Freiheit des Willens als Dinges an sich übertragen auch auf seine Erscheinung: dies ist der Grund warum alle die, welche nicht durch Philosophie ihr Urtheil geläutert haben, das liberum arbitrium indifferentiae für unmittelbare Thatsache des Bewußtseins halten. Dem gemäß behaupten sie in einem bestimmten Fall: „dieser Mensch, in dieser Lage, kann so, und auch entgegengesetzt handeln." — Die philosophischen Gegner aber sagen: „er kann nicht anders, als grade so." — Wer[16]) hat Recht? Dies zu entscheiden:

Dies macht eine Entwickelung des Begriffs Können n[ö]thig, welche die Sache aufklären wird. Der Begriff können

hat eine doppelte Bedeutung. Zur Vereinfachung des Verhältnisses, wollen wir ihn erläutern an einem Beispiel aus der unorganischen Natur. — Daß eine Veränderung vorgehe, d. h. daß eine Ursach[e] eine Wirkung hervorbringe, erfordert durchaus wenigstens zwei Körper und zwar zwei entweder durch Qualität oder durch Bewegung verschiedene: einer allein, oder viele, in jeder Hinsicht gleiche beisammen, geben keine Veränderung. Der Zustand, welcher Ursach[e] und[17]) Wirkung heißt, ist also eine Relation verschiedener Körper, wenigst[ens] zweier: und die Bedingungen, welche diese Relation ausmachen, liegen nothwendig in beiden vertheilt. Z. B. soll Bewegung entstehn, so muß durchaus der eine bewegt, der andre beweglich seyn. — Eben so, soll Brand entstehn, so muß durchaus der eine Körper Sauerstoff seyn, der andre dem Sauerstoff verwandt. Ob er dieses sei, lehrt eben erst sein Zusammentreffen mit dem Sauerstoff. Sein Brennenkönnen ist also doppelt bedingt: erstlich durch seine eigne Beschaffenheit, und zweitens durch die des Mediums um ihn. „Er kann nicht brennen"; ist also doppeltsinnig. Es kann bedeuten, „er ist nicht brennbar." Oder aber auch: „die äußeren Bedingungen zum Brennen (Sauerstoff und Temperatur) sind nicht vorhanden." — Was Sie hier am Gesetz der Kausalität sehn, gilt auch von dem der Motivation: denn diese ist ja nur die durchs Erkennen vermittelte, oder hindurchgegangene Kausalität. — „Dieser Mensch kann jenes nicht thun", — bedeutet entweder: „die äußeren Bedingungen zu solcher Handlung, also die Motive von Außen, oder die Macht nach Außen fehlen." Oder aber auch: „er selbst ist, auch bei gegebnen besagten Bedingungen, zu solcher Handlung nicht fähig." Dies läßt sich aber auch ausdrücken: „Er will nicht." — Denn die innern Bedingungen sind keine anderen, als seine eigene Beschaffenheit, sein Wesen, d. i. sein Wille. Wie nun die chemischen Eigenschaften eines Körpers sich erst zeigen, nachdem er an mehreren Reagenzien geprüft ist, oder sein Gewicht erst nachdem er gegen andre balancirt ist: eben so zeigt sich das innre Können eines Menschen, d. i. sein Wollen, erst nachdem er mit den Motiven in Konflikt getreten ist (denn Motive wie Reagenzien, sind bloße Gelegenheitsursachen), [253] und auch erst nachdem die Sphäre seines äußern Könnens zu

einem gehörigen Spielraum erweitert ist, und zwar desto mehr und deutlicher, je mehr sie es ist. Ist sie ganz eng, liegt der Mensch im Kerker, allein; so kann jenes innre Können gar nicht offenbar werden, so wenig als die chemischen Eigenschaften eines vor Luft und Licht verschlossenen Körpers. Aber ein Mensch habe Reichthum, habe Gelüste, habe Erkenntniß von vielem fremden Elend: dann ist die Sphäre des äußern Könnens weit genug, und es wird sich zeigen, ob er lieber alle seine Gelüste befriedigt oder das fremde Elend mindert. Also nun wird sich zeigen, welches sein inneres Können, d. h. welches sein Wollen sei. Nun scheint es zwar ihm selbst und andern unphilosophischen Beurtheilern, daß er sowohl das eine als das andre könne: dieser Schein entsteht eigentlich so: sie halten sich an den abstrakten Begriff Mensch, und da sie einmal apriori urtheilen wollen, können sie nicht anders: weil eine erschöpfende Erkenntniß, die zu analytischen Urtheilen Stoff giebt, nur von Begriffen, nicht von Individuen zu haben ist. Unter jenen Begriff subsumiren sie nun das Individuum, und was vom Menschen überhaupt gilt, nämlich daß er in solchem Fall auf beiderlei Weise handeln könne, übertragen sie auf das Individuum, und schreiben ihm zu eine noch durch nichts bestimmte Wahl, liberum arbitrium indifferentiae. — Hätte es aber eine solche; so müßte es heute so, und morgen unter ganz gleichen Umständen auf ganz entgegengesetzte Weise handeln können. Dann aber müßte sein Wille sich geändert haben: dazu wieder müßte der Wille in der Zeit liegen; und dann müßte entweder der Wille bloße Erscheinung seyn, oder die Zeit dem Dinge an sich zukommen. Denn Aenderung ist bloß in der Zeit möglich, und hier müßten die Bedingungen des innern Könnens d. h. der Wille sich geändert haben, da die des äußern Könnens als dieselben angenommen sind. Da wir aber wissen, daß der Wille Ding an sich ist und als solches außer der Zeit liegt; so können nie die Bedingungen des innern Könnens sich ändern, sondern allein die des äußern. Wäre also der Wille jenes Individuums ein solcher, der die Minderung fremder Leiden der Vermehrung eigner Genüsse vorzöge; so hätte er es gestern gethan, wo das äußere Können da war, wie heute; und that er es gestern nicht, so wird er (weil[18]) das innre Können keine

Aenderung erleiden kann) es ganz gewiß auch heute nicht thun; d. h. er *kann* es nicht. Also ist es für den Erfolg gleichviel, ob die innern oder die äußern Bedingungen zur verlangten Handlung fehlen: in beiden Fällen sagen wir: das Individuum *kann* diese Handlung nicht leisten. Für die innern Bedingungen zur Handlung ist zwar das eigenthümliche Wort *Wollen*; oft aber brauchen wir auch für sie das Wort *Können*, um durch diese Metapher die Nothwendigkeit anzudeuten, welche das Wirken des Willens mit dem Wirken der Natur gemein hat. (Illustr.)*) Die großen Dichter sind überall der treue, aber verdeutlichende Spiegel der Natur und des Wesens der Dinge, daher wir uns auf sie berufen können, wie auf die Natur. Besonders ist Shakespear darin einzig groß, daß er uns nicht nur das Handeln der Menschen sondern auch das Innre Getriebe dieses Handelns deutlich sehn läßt (Göthes Gleichniß).

Measure for Measure, Act 2, Sc. 2. Isabella bittet den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo: I will not do it.

Isab.: But can you, if you would?

Angelo: Look, what I will not, that I cannot do.

Wie es ein bestimmter Grad des Willens ist, der in jeder Naturkraft sich nach unwandelbaren Gesetzen offenbart, so ist es auch ein solcher, der in jedem menschlichen Individuo erscheint, [254] und aus welchem seine Thaten fließen, nach einem eben so streng konsequenten Gesez, wenn es gleich nicht so leicht aufzufassen und auszusprechen ist. — Hier eben liegt auch der Grund, warum wir vom dramatischen Dichter fordern, daß jeder Karakter, den er vorführt, die strengste Konsequenz und Einheit mit sich selbst bis ans Ende durchführe. — Dem Gesagten zufolge, dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, liberum arbitrium indifferentiae, sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Ist er, wie es meine ganze Darstellung und Kants Lehre nothwendig macht, außer

*) [„Illustr." mit Bleistift eingefügt; daneben am Rand mit Bleistift:]
kann nicht geben,
verzeihen,
lieben.

der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grund; so muß das Individuum so oft es in derselben Lage ist stets auf gleiche Weise handeln, und daher ist jede böse und jede gute That der feste Bürge für unzählige andre, die es vollbringen muß und nicht lassen kann; aber noch mehr[,] sogar ist durch das Daseyn eines bestimmten Menschen eigentlich auch schon ganz fest bestimmt wie er unter jeder möglichen Stellung der äußern Bedingungen handeln wird, also handeln muß; eben so wie in der Chemie von jedem bekannten Körper bestimmt ist, wie er sich im Konflikt mit allen vorhandnen Reagenzien verhalten muß*); wie Kant sagt, es ließe sich auch, wenn nur der empirische Karakter und die Motive ganz und vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten in der Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß ausrechnen. Wie die Natur konsequent ist; so ist es auch der Karakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt: die Ursachen des Phänomens, und das Motiv der Handlung sind nur Gelegenheitsursachen. Der Wille, dessen Erscheinung das ganze Seyn und Leben des Menschen ist, kann sich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Mensch im Ganzen will, wird er auch stets im Einzelnen wollen. Die Griechen nannten den Karakter ἦθος und die Aeußerungen desselben, d. i. die Sitten ἤθη (Ethik): ursprünglich bedeutet aber dies Wort die Gewohnheit: sie hatten es hier gewählt, um die Konstanz des Karakters metaphorisch zu bezeichnen durch die Konstanz der Gewohnheit. — In der Christlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Gnadenwahl und Ungnadenwahl, offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert; sondern sein Leben und Wandel, d. i. sein empirischer Karakter, nur die Entfaltung des intelligibeln Karakters ist, die Entwi[c]kelung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichsam schon bei seiner Geburt sein Wandel fest bestimmt ist und im Wesentlichen sich bis ans Ende gleich bleibt, der[19]) Mensch also gleichsam zum Guten oder Bösen ausersehn ist. —

*) [Dazu die Notiz:] Siehe Foliant, p 63; und p 152; — auch M. S. Buch p 95 [Reisebuch]. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

Grade[20]) der Wille ist das Unveränderliche an jedem Menschen, eben weil er das Wesentliche, das Radikale ist. — Sie lernen einander jetzt kennen, Fehler und Tugenden, Moralisches und Intellektuelles. Wenn nun nach fünfzehn Jahren Einer den Ande[rn] ein Mal wieder treffen wird; so wird er finden, daß dieser an Einsicht, Kenntniß, Erfahrung viel reicher geworden, also hierin sich geändert hat, auch vernünftiger und gesetzter ge[worden]: aber schon in der ersten Stunde wird er an ihm dieselben moralischen Fehler wahrnehmen, die er jetzt an ihm kennt; ja sie werden noch deutlicher geworden seyn. Eben so werden seine Gesichtszüge sich sehr geändert haben, durchweg; aber der Karakter derselben wird ganz derselbe seyn, und eben an diesem Karakter wird der Andre ihn wieder erkennen: denn die Züge und ihr Verhältniß sind viel zu sehr geändert: aber der Karakter ist der Wille selbst, das Radikale [255] im Menschen und das außer der Zeit liegende. (Anekdote von Gall.) Also ist es ein Grundsatz „der Mensch ändert sich nicht". — Das ist besonders praktisch wichtig: es muß die Basis unsers Zutrauens und unserer Vorsicht seyn: man prüfe den Freund. Dann aber kann man ihm trauen, wenn die Prüfung ernst und scharf war. Hingegen traue man Keinem der einmal falsch befunden. Eine Beleidigung verzeihen, heißt eigentlich sie zur Wiederkunft einladen. Ich nehme aber hier verzeihen für Vergessen. Man verzeihe sie in dem Sinn, daß man keine Rache suche: aber man vergesse sie nicht und benehme ihr alle Gelegenheit zur Wiederkehr. Kant sagte: Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich: d. h. die Sache umgekehrt machen.

[254] Es sind aber noch einige Erörterungen nöthig über das Verhältniß zwischen dem Karakter und dem Erkennen, da in diesem alle seine Motive liegen.

Die Erscheinung des Karakters oder das Handeln bestimmen die Motive; diese aber wirken auf den Menschen durch das Medium der Erkenntniß: nun ist die Erkenntniß veränderlich, schwankt oft hin und her zwischen Irrthum und Wahrheit, wird jedoch in der Regel im Fortgang des Lebens immer mehr und mehr berichtigt, freilich in sehr verschiedenen Graden: daher nun kann die Handlungsweise eines Menschen sich merklich ändern, ohne daß man dadurch auf eine Aenderung seines

Karakters zu schließen berechtigt wäre. [255] Was der Mensch *eigentlich und überhaupt will*, die *Anstrebung* seines *innersten Wesens* und das *Ziel* dem er ihr gemäß nachgeht, dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, etwa durch Belehrung und Vorstellungen, nimmermehr ändern; sonst könnten wir ihn umschaffen: daher sagt Seneca vortrefflich velle non discitur. Von Außen kann auf den Willen allein durch *Motive* eingewirkt werden. Diese aber können nie den Willen selbst ändern: denn sie haben Macht über den Willen bloß unter der Voraussetzung, daß er grade ein solcher ist, wie er ist, für diese Art von Motiven empfänglich ist. Daher ist alles was sie können, daß sie die *Richtung* seines Strebens ändern, d. h. sie können machen, daß er das, was er unveränderlich sucht, auf einem andern Wege sucht als bisher. Daher kann *Belehrung*, *verbesserte Erkenntniß*, also *Einwirkung von Außen*, zwar ihn lehren, daß er in den *Mitteln* irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, seinem innern Wesen gemäß, einmal nachstrebt, auf einem ganz *andern Wege*, ja sogar in einem *ganz andern Objekte* verfolge als bisher: niemals aber kann sie machen, daß er *etwas* wirklich *anderes wolle*, als er bisher gewollt hat*): dieses bleibt unveränderlich: denn sein ganzes Selbst ist ja nur eben dieses Wollen, müßte also mit demselben aufgehoben werden. Aber die *Erscheinung* dieses Wollens, das *Thun* kann man durch Einwirkung auf die Erkenntniß sehr modifiziren. Man kann z. B. machen, daß der Mensch seinen einmal unveränderlichen Zweck, einmal in der wirklichen Welt zu erreichen suche und ein ander Mal in der imaginären: z. B. dieser seien die Freuden des Paradieses Mohamed[s]: derselbe Mensch kann einmal es suchen in der wirklichen Welt, und dann sind seine Mittel dazu Klugheit, Gewalt und Betrug; ein ander Mal sucht er es in einer imaginären Welt, anwendend Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Almosen, Wallfarth nach Mecka u. s. w. Sein Streben selbst hat sich aber nicht geändert, noch weniger er selbst:

*) Die Grundmotive auf die er sein Streben richtet können nie andre werden; sondern bloß die sekundären Motive, die mittelbaren. Die letzten Motive seines Handelns werden immer der Art nach dieselben bleiben.

Wenn also auch das Handeln eines Menschen sich zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden darstellt, so ist sein Wollen doch ganz dasselbe geblieben. Velle non discitur.

Zu dem was ich vorhin das äußere Können nannte, gehört nicht nur das Vorhandenseyn der äuß[ern] Bedingungen und der Motive; sondern auch die Erkenntniß derselben. In diesem Sinn sagten die Scholastiker: causa finalis non agit secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. So z. B. ist es nicht hinreichend, daß der Mensch, welchen ich vorhin als Beispiel aufstellte, Reichthum besitze; sondern er muß auch wissen, was sich damit machen läßt, sowohl für sich als für andre. Es muß nicht nur fremdes Leiden sich ihm darstellen, sondern er muß auch wissen, was Leiden sei; aber auch was Genuß. Vielleicht wußte er, beim ersten Anlaß, dieses alles nicht so gut als beim zweiten: und wenn er daher bei gleichem Anlaß verschieden handelt, [256] so liegt dies nur daran, daß die Umstände eigentlich andre waren, nämlich dem Theil nach, der von seinem Erkennen abhängt, also andre waren für ihn, wenn gleich dieselben für uns, die Zuschauer. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandner Umstände ihnen die Wirksamkeit nimmt, so können andrerseits ganz imaginäre Umstände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuschung, sondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Mensch fest überredet, daß jede Wohlthat ihm in einem künftigen Leben hundertfach vergolten wird; so gilt und wirkt eine solche Ueberzeugung ganz und gar wie ein sicherer Wechsel auf sehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er bei andrer Einsicht aus Egoismus nehmen würde. Sein Wollen ist in beiden Fällen ganz dasselbe, so verschieden auch das Thun ist darin es sich zeigt. Eben wegen dieses großen Einflusses der Erkenntniß auf das Handeln, geschieht es, daß der Karakter erst allmälig sich entwickelt und seine verschiedenen Seiten hervortreten. Daher auch zeigt er sich in jedem Lebensalter verschieden, nicht weil er, sondern weil die Erkenntniß sich geändert hat und er zwar immer dasselbe will, aber auf andre Weise, ande[rm] Wege, in andrer Gestalt: daher kann auf eine heftige, wilde Jugend, ein gesetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Besonders wird das Böse des Karakters mit der Zeit

immer mächtiger hervortreten (da im Anfang Schaam und Furcht es zurückhielt). Bisweilen aber auch werden Leidenschaften, denen man in der Jugend nachgab, später freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengesetzten Motive erst jetzt in die Erkenntniß getreten sind. Anfangs sind wir alle unschuldig: d. h. bloß: weder wir selbst noch Andre kennen das Böse unsrer eignen Natur: dies tritt erst auf Anlaß der Motive hervor; und die Motive treten erst mit der Zeit in die Erkenntniß. Zuletzt dann lernen wir uns selbst kennen, als ganz andre als wofür wir uns apriori hielten, da wir, vor der Erfahrung, uns alles gute zutrauten: und oft erschrecken wir dann über uns selbst. Meinen Sie daß ein großer Bösewicht sich apriori dafür hielt?

Ueber die Reue.

Reue entsteht nimmermehr daraus daß der Wille sich geändert hat, denn das ist unmöglich: sondern daraus, daß die Erkenntniß sich geändert hat. Das Wesentliche und Eigentliche von dem, was ich jemals gewollt habe, muß ich auch noch wollen: denn ich selbst bin dieser Wille der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen was ich eigentlich gewollt, wohl aber, was ich gethan habe; weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas anderes that, als meinem Willen eigentlich gemäß war. Die durch berichtigte Erkenntniß eingetret[ene] Einsicht hievon ist die Reue. Dies erstreckt sich nicht etwa bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemessenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; sondern auch auf das eigentlich Ethische. So z. B. kann ich, in einem Fall, egoistischer gehandelt haben, als meinem Karakter gemäß ist, irre geführt etwa durch übertriebene Vorstellung der Noth in der ich mich selbst befand, oder auch durch übertriebene Vorstellung von der List, Falschheit, Bosheit der Anderen, [257] oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, bestimmt wurde nicht durch deut[liche] in abstracto erkannte Motive, sondern durch

bloß anschauliche, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte und der so stark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte: die Rückkehr der Besinnung ist dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehn kann, die sich aber in solchem Fall allemal durch Gutmachen des Geschehenen, so weit es möglich ist, kund giebt. Doch ist zu bemerken, daß man, um sich selbst zu täuschen, sich scheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich, heimlich überlegte Handlungen sind. Denn wir betrügen und schmeicheln Niemanden durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst. — Auch der umgekehrte Fall des angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Andern, oder Unkenntniß des relativen Werths der Güter des Lebens, oder irgend ein abstraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als meinem Karakter gemäß ist: danach tritt dann Reue ganz andrer Art ein, egoistische. Der ethische Werth solcher Handlung ist für mich verloren: sie war kein Zug meines Karakters, sondern meines Irrthums. Immer also ist die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältnisses der That zur eigentlichen Absicht, zum eigentlichen Wollen. Wie dem Willen, sofern er seine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Gestalt offenbart, die Materie sich widersetzt, indem sie schon von andern Ideen, hier Naturgesetzen, beherrscht ist, daher die Gestalt, welche hier zur Sichtbarkeit strebte, selten vollkommen und deutlich d. h. schön hervorgehn kann; so findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen, sich offenbarende Wille, an seinem Medium, also an der Erkenntniß, die ihm selten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau entsprechend dem Willen ausfällt und dadurch Reue vorbereitet. Die Reue geht also immer hervor aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus Aenderung des Willens, welche unmöglich. Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue; sondern Schmerz über die Erkenntniß seine[s] Selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht grade auf der Gewißheit, daß man denselben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf: denn das Vergangne

könnte dann weiter keine Angst erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darstellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Die Bedeutung aber der Gewissensangst werde ich weiterhin ausführlich erörtern.

Von der Wahlbestimmung oder dem Konflikt der Motive. Oder: vom Gegensatz anschaulicher und gedachter Motivation und dem hierauf beruhenden Unterschied zwischen Menschen und Thieren.

Der Einfluß den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen selbst hat, aber auf sein Hervortreten in den Handlungen, begründet auch den Hauptunterschied zwischen dem Thun der Menschen und dem der Thiere: weil die Erkenntnißweise beider verschieden ist. Das Thier nämlich hat allein anschauliche Vorstellungen; der Mensch, durch die Vernunft, auch abstrakte Vorstellungen, Begriffe. [258] Obgleich nun Thier und Mensch im Wesentlichen dasselbe wollen, und auch mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive im Einzelnen bestimmt werden; so hat doch der Mensch eine eigentliche Wahlbestimmung vor dem Thiere voraus, welche man auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten ansieht, obgleich sie nichts andres ist, als die Möglichkeit eines eigentlichen Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Nothwendigkeit bestimmt; während das Thier nicht vom stärkeren, sondern vom zunächst gegenwärtigen Motiv bestimmt wird. Denn in concreto wirkt immer nur ein Motiv zur Zeit, weil die anschaulichen Vorstellungen in einer breitelosen Zeitreihe liegen. Das Thier hat nun bloß solche Vorstellungen und wird daher immer durch die jedesmal gegenwärtige Vorstellung nothwendig bestimmt, wenn sie nur überhaupt ein Motiv für seinen Willen ist; ohne Ueberlegung und ohne Wahl. Daher kann die Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Ursach[e] gleich ist, allein bei Thieren anschaulich und unmittelbar nachgewiesen werden, weil

hier auch der Zuschauer das Motiv so unmittelbar als seine Wirkung vor Augen hat. Beim Menschen hingegen sind die Motive abstrakte Vorstellungen, deren der Zuschauer nicht theilhaft wird, und sogar dem Handelnden selbst verbirgt sich die Nothwendigkeit ihres Wirkens hinter ihrem Konflikt mit ande[rn] Motiven. Dieser Konflikt kann nur seyn, wo die Motive abstrakte Vorstellungen sind. Denn nur Begriffe, Urtheile, Schlüsse und deren Ketten, also die abstrakten Vorstellungen, können zugleich und neben einander im Bewußtsein liegen und daher frei von aller Zeitbestimmung gegen einander wirken, bis das stärkere die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt.

Es[21]) ist auch ein Konflikt möglich zwischen einem anschaulichen und einem abstrakten Motiv: wenn nämlich die Gegenwart eines Gegenstandes eine Begierde, oder den Zorn erregt, während die Vernunft ein entgegenstehendes Motiv in abstracto dem Willen vorhält.*) Z. B. Wenn Zorn oder Begierde uns hinreißen, so daß Maximen und Entschlüsse vergessen werden: oder auch bloße Sollicitation durch das Anschauliche, Gegenwärtige, ohne dessen Sieg. — Bei einem solchen Konflikt zwischen dem abstrakten und dem anschaulichen Motiv, ist letzteres durch seine Form (d. h. durch seine Anschaulichkeit) gar sehr im Vortheil: denn dem Willen ist die anschauliche Erkenntniß ursprünglicher beigegeben als das Denken, daher liegt das Angeschaute uns viel näher und wirkt energischer, unmittelbarer ein, als das bloß Gedachte. Wenn ein solches anschaulich vorgehaltnes Motiv, das abstrakte besiegt, so ist dies nicht sowohl seiner Materie (dem was dargeboten und nun gewollt wird) zuzuschreiben, als seiner Form. Was so geschieht ist nicht ganz eigne That, sondern Wirkung des Affekts, d. h. der Affektion von außen, der Einwirkung des anschaulich Dargebotenen. Ein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit eines individuellen Willens, giebt nur die That, welche durch Wahlbestimmung unter lauter in abstrakto gedachte[n] Motive[n] beschlossen wird, also bei vollem Gebrauch

*) [Hier folgte ursprünglich die durch die Fortsetzg. des Zusatzes (s. Anm. [21])) überflüssig gewordene, daher nachträglich durchgestrichene Notiz:] Illustr. — (siehe Anmerkung zu p 428) [des Handexemplars der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort eine z. T. durchgestrichene Notiz, die bis auf formale Unterschiede identisch ist mit S. 403, 13–404, 27 unsr. Bds.].

der Vernunft, wie man sagt überlegt und besonnen. Solche That ist Symptom des intelligibeln Karakters. Hingegen was bloß dadurch begangen wird, daß ein Motiv, bloß dadurch daß es anschaulich war (gegenwärtiger Reiz) die Oberhand gewann über ein andres, das als bloßer Gedanke ihm gegenüberstand (Vorsatz, Maxime), so ist dies (wenn es wirklich so ist; ein seltner Fall, weil wir schnell überlegen) Wirkung des Affekts und die Beschaffenheit des Willens, darf nicht gradezu nach dieser That beurtheilt werden: denn hier hat (wenn es wirklich so ist) nicht unmittelbar der Wille Schuld, sondern die Vernunft, die zu schwach war, deren abstrakte Vorstellung zu schwach war, um sich im Bewußtsein zu erhalten, während das anschauliche Motiv gewaltsam eindrang auf den Willen und ihn stark bewegte: daher entschuldigt man eine solche That dadurch daß sie im Affekt geschehn, im Taumel der Begierde, im Zorn, ohne Ueberlegung, aus Uebereilung, gleichsam während die Vernunft, aus Ermattung sich auf einen Augenblick vom Kampfplaz entfernt hatte. Man sieht mehr einen Fehler der Erkenntnißkräfte darin als des Willens. — Eben weil also das Anschauliche viel unmitt[elbarere] Macht auf den Willen hat als das bloß Gedachte; so [259] ist es gut bei großen Versuchungen, wenn man sie vorhersieht, die Vernunft durch ein anschauliches Bild, Phantasma zu armiren, das man an die Stelle ihres kalten Begriffs setzt. Ein Italiäner, der die Tortur zu besteh[n] hatte, rief während derselben von Zeit zu Zeit Io ti vedo! — nämlich den Galgen, dessen Bild er sich stets gegenwärtig erhielt und dadurch standhaft blieb. — Wer den Versuchungen gemeiner Wollust widersteh[n] will, besuche die venerische Station auf der Charité. — Bei dieser Gelegenheit von Neigung, Affekt, Leidenschaft. Neigung ist die stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer bestimmten Art: Neigung zum Trunk, Streit, Spiel, Weibern, Fischen, Jagen, Lesen. — Leidenschaft ist eine so starke Neigung, daß gegen die ihr entsprechenden Motive andre ihnen entgegenstehende gar nicht aufkommen können, sondern ihre Herrschaft über den Willen absolut ist, er folglich gegen solche Motive sich leidend, passiv verhält, nicht widerstehn kann. — Affekt ist eine durch unmittelbar dargebotene, anschauliche Motive hervorgerufne so starke Bewegung

des Willens, daß sie, für die Zeit ihrer Dauer, den Gebrauch der Erkenntnißkräfte hindert und hemmt, namentlich die Vernunft, das abstrakte Erkennen, unterdrückt und der Wille also von ihr ungezügelt wirkt. Bei der Leidenschaft bewegt das Motiv den Willen durch seine Materie, Gehalt: beim Affekt durch seine Form, Anschaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität. — Offenbar entspringt der Affekt zwar aus dem Willen, denn er tritt nur ein durch eine starke Erregung des Willens, aber er hat seinen Sitz nicht ganz im Willen, sondern sein Einfluß auf diesen ist nur mittelbar und gleichsam von außen kommend; denn er entsteht eigentlich, wie gezeigt, durch die momentane Unterdrückung der Denkkraft, d. h. der Vernunft, hat also seinen Sitz eigentlich im Erkenntnißvermögen. Im Affekt *thut* der Mensch das, was er nicht fähig wäre zu *beschließen*. Also liegt die Sache eigentlich in der Erkenntniß, ist mehr ein Fehler der Erkenntniß als des Willens. Daher wird die im Affekt begangne That nicht ganz dem Willen beigemessen, nicht ganz als unsre That betrachtet. Mord in der augenblicklichen Aufwallung des Zorns, wird in England gar nicht bestraft, folglich als unwillkürlich angesehn. — Die That des Affekts ist zwar ein Zeichen des empirischen Karakters, aber nicht sofort des intelligibeln. — Hingegen die *Leidenschaft* hat ihren Sitz ganz und gar im Willen. Sie ist beharrlicher Zustand; die ihr entsprechenden Motive beherrschen den Willen jederzeit, sowohl wenn sie überlegt werden, als wenn sie sich plötzlich darbieten. Die Leidenschaft wird recht mit Bedacht gratifizirt. Ihre Thaten sind daher dem Willen beizumessen und sind Symptome des intelligibeln Karakters.

[258] Dies ist die *Wahlbestimmung*, welche der Mensch vor dem Thiere voraus hat. Sie ist aber auch eines von den Dingen, welche sein Leben so sehr viel quaalvoller machen als das der Thiere ist: überhaupt liegen unsre größten Schmerzen nicht in der Gegenwart als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl, sondern in der Vernunft als abstrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das Thier frei ist, da es allein in der Gegenwart lebt. Den angegeb[enen] Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Willensentscheidung (Wahlbestimmung des Menschen) will ich durch ein Beispiel er-

läutern welches zugleich dienen kann, eines der berühmtesten Argumente gegen die Necessitation des Willens aufzulösen; und welches auch nur von diesem Punkt aus aufgelöst werden kann.

Buridans Esel.

Es ist wirklich ein sinnreiches Argument gegen die Abhängigkeit des Willens auf welches Cartesius und Spinoza mehr Rücksicht hätten nehmen sollen. Diese beiden gehn vom selben falschen Princip aus und erhalten entgegengesetzte Resultate. Beide identifiziren die Entscheidungen des Willens mit dem Vermögen zu Bejahen und Verneinen (Urtheilskraft). Kartesius setzt den Willen als indifferent=frei; [259] giebt nun aber allen Irrthum dem Willen schuld, welcher willkürlich bejaht oder verneint ohne zulängliche Gründe. Cart. medit. 4. — Spinoza hingegen sagt ganz recht das Urtheil werde ganz nothwendig durch die Gründe bestimmt, und das eben sei Eins mit der Bestimmung des Willens durch Gründe, daher der Wille auch ganz necessitirt sei: letzteres ist Recht; aber fälschlich abgeleitet. (Spin. Eth. Pars II, prop. 48, 49, cet. —) — Zu Buridans Beispiel: wenn auf die Weise, wie zwei gleich starke, einander entgegengesetzte Erkenntnißgründe, absoluten Zweifel, suspensio judicii herbeiführen, oder wie zwei gleich starke Ursachen, die einander entgegen wirken, wechselseitig ihre Wirkung aufheben und Stillstand erfolgt: — wenn auf solche Weise auch entgegengesetzte, sich ausschließende Motive wechselseitig einander aufheben können; — so muß auch hier entweder gänzlicher Stillstand erfolgen und Buridans Esel todthungern, weil der Grund fehlt der ihn vorzugsweise zu[m] ei[nen] oder dem andern Heubündel zöge; — oder auch der Wille muß sich ohne allen Grund bestimmen, also im Sinn der Nicht=Philosophen frei seyn. Dies aber eben klärt allein der Unterschied zwischen dem thierischen und menschlichen Erkennen auf. Nämlich im unvernünftigen Erkenntnißvermögen des Thiers ist gar nicht der Konflikt möglich zwischen zwei einander ausschließenden Motiven, da es dem Esel gar nicht beizubringen ist, daß er, durch Ergreifen des einen Bündels, des andern verlustig werde: denn nur eine Vorstellung ist ihm zur Zeit gegenwärtig und kann als Motiv wirken: diese ist nun hier dasjenige Bündel worauf seine Augen

grade gerichtet sind: diese Richtung hängt ab von der Reihe seiner vorhergegangenen Bewegungen und damit ist auch seine Handlung hier nothwendig bestimmt. — Setzen wir aber jetzt statt des unvernünftigen Erkennens das vernünftige, in dessen Reflexion abstrakte Motive wirken, deren Wirkung auf den Willen nicht von der Zeit und Succession abhängt, sondern dem abstrakten Bewußtsein ohne Zeitunterschied gegenwärtig sind, als sich gegenseitig ausschließend, so daß ein wirklicher Konflikt entsteht, zu dem auch sehr wohl völliges Gleichgewicht der Kräfte beider Motive kommen kann; so entsteht Stillstand: aber dieser wird bald gehoben durch eine hinzukommende dritte Reflexion, daß nämlich, wenn es nun zu gar keinem Entschluß kommt, nicht nur der eine Gegenstand der Wahl, sondern beide verloren gehn: diese Reflexion wird nun das Motiv zu einer nothgedrungenen wirklich blinden Wahl, welche aber der Vernunft unerträglich fällt: daher sie entweder zur Superstition getrieben wird, vom Schicksal einen Ausspruch fordert, durch irgend eine Art von Mantik, die oft ganz eigens für den Fall augenblicklich ersonnen wird (ill[ustr].), oder die Vernunft tritt, nachdem sie sich zur Entscheidung incompetent gefunden, nun absichtlich zurück und läßt die Wahl, nach Art der thierischen, durch den augenblicklichen Eindruck der Gegenwart bestimmt werden: welches denn eigentlich wieder der Zufall ist: wird er dabei als Schicksal gedacht, so geht dieser zweite Fall wieder in den ersten über.

[260] Diese Verschiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Mensch durch die Motive bewegt wird, erstreckt ihren Einfluß auf das Wesen beider sehr weit und trägt das meiste bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterschied des Daseyns beider. Das Thier nämlich wird immer nur durch eine anschauliche Vorstellung, also durch die Gegenwart, motivirt; der Mensch hingegen ist bestrebt diese Art der Motivation ganz auszuschließen: dadurch eben benutzt er sein Vorrecht der Vernunft zu möglichstem Vortheil, indem er nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht; sondern die Folgen beider bedenkt. Die ganz unbedeutenden Handlungen ausgenommen, bestimmen uns in der Regel abstrakte gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede

Entſagung entſetzlich ſchwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart; dieſe aber die Zukunft, und ſchließt daher unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aequivalent ſie iſt. Unſer Schmerz, wie unſre Freude liegen meiſtens nicht in der realen Gegenwart; ſondern bloß in abſtrakten Gedanken: dieſe ſind es, welche uns oft unerträglich fallen, Schmerzen ſchaffen, gegen welche alle Leiden der Thierheit ſehr klein ſind: da ja oft ſelbſt unſer eigner phyſiſcher Schmerz über die geiſtigen Leiden, die zugleich da ſind, gar nicht empfunden wird.*) Die Sorge und Leidenſchaft, alſo das Gedankenſpiel, reiben den Leib oft mehr auf, als die phyſiſchen Beſchwerden. Daher eben ſagt Epiktet ταρασσει[22]) — — —; und Seneca: plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus (ep. [13]).

Eulenſpiegel. — Kinder. —**)

So große Unterſchiede im Handeln und im Leiden fließen aus der Verſchiedenheit der thieriſchen und menſchlichen Erkenntnißweiſe. Durch dieſe eben iſt auch bedingt das dem Menſchen allein eigne Hervortreten des Individualkarakters, das ihn ſo ſehr vom Thier unterſcheidet, das nur Gattungskarakter hat. Jenes nämlich hängt ab von der Möglichkeit der Wahl zwiſchen mehreren Motiven; die hiezu abſtr[akt] ſeyn müſſen. Denn die Verſchiedenheit der individuellen Karaktere zeigt ſich eben nur durch den verſchieden ausfallenden Entſchluß bei gleichen vorliegenden Motiven. Das Thier aber hat keine eigentliche Wahlbeſtimmung, ſondern nur die Gegenwart oder Abweſenheit des Eindrucks beſtimmt ſein Thun oder laſſen, vorausgeſetzt daß der Eindruck überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher zeigt es nur Gattungskarakter.***) —

*) Siehe Anmerkung zu p 431 [des Handexemplars der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort findet ſich anſchließend an Zeile 10 eine Notiz, die bei der 2. Aufl. an eben jener Stelle von Sch. in den Text aufgenommen wurde; ſie ſteht in unſrer Ausgabe Bd. I S. 353,7–12].

**) p 431 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausg. Bd. I S. 353,25–29].

***) Siehe Anmerkung zu p 432 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort findet ſich, anſchließend an Zeile 2 (in unſrer Ausg. Bd. I S. 354, 8), folgende nicht durchgeſtrichene Notiz:]

[432] Wirkten auf uns, wie auf die Thiere die Motive bloß in concreto und anſchaulich; ſo wäre nur immer Eines zur Zeit uns gegenwärtig und weil ihm dann kein andres entgegenſtehn könnte, beſtimmte

Endlich ist auch aus jener Wahlbestimmung abzuleiten, daß bei dem Menschen allein der Entschluß, nicht der bloße Wunsch ein gültiges Zeichen seines Karakters ist, für ihn selbst und für Andre. Der Entschluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn selbst und für Andre. Der Wunsch ist bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, sei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung; er ist daher so unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, [261] wie das Handeln der Thiere: daher auch drückt der bloße Wunsch bloß den Gattungskarakter aus, eben wie das Handeln der Thiere, nicht den individuellen Karakter: d. h. der bloße Wunsch deutet bloß an, was der Mensch überhaupt zu thun fähig wäre, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum. Für das Individuum ist die That allein entscheidend: denn als menschliche Handlung bedarf sie schon einer gewissen Ueberlegung und in der Regel ist der Mensch seiner Vernunft mächtig, also besonnen, d. h. er entscheidet sich nach abstrakten, gedachten Motiven: daher ist die That allein Ausdruck der intelligibeln Maxime seines Handelns, Resultat seines innersten Wollens, und stellt sich hin als ein Buchstab[e] zu dem Wort, das seinen empirischen Karakter bezeichnet, der selbst nur Ausdruck seines intelligibeln Karakters ist. Daher beschweren, bei gesundem Gemüth, nur Thaten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken. Denn nur unsre Thaten halten uns den Spiegel unsers Willens vor. Die schon früher erwähnte völlig unüberlegt und im blinden Affekt begangne That, ist gewissermaaßen ein bloßes Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß: daher kann sie, durch wahre Reue, die

es die That nothwendig. Bloß in abstracto dem Bewußtsein zugleich gegenwärtig können Motive in uns kämpfen: dann aber wird das siegende ein sichres Zeichen der individuellen Beschaffenheit des Willens in uns, d. h. des individuellen Karakters. Hierauf beruht auch der Werth aller Ethik, indem das, was uns zum Rechtthun und zum edeln Handeln bewegt, ursprünglich auch eine anschauliche Erkenntniß ist, die erst nachdem sie an irgend einen abstrakten Satz gebunden ist und durch diesen, wo nicht rein ausgedrückt, doch repräsentirt wird, dem Bewußtseyn jederzeit gegenwärtig seyn und mit jedem entgegenstehenden Motiv in Konflikt treten kann. Weil, wie gezeigt, nur die Entscheidung nach dem Konflikt abstrakter Motive den individuellen Karakter offenbart, so u. s. f.

sich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich ausgelöscht werden aus dem Bilde unsers Willens, welches unser Lebenslauf ist.

Zufolge dieser gesammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was sich auf sie bezieht, ist zwar der Wille an sich und außer aller Erscheinung frei, ja ist allmächtig zu nennen: hingegen in allen seinen einzelnen Erscheinungen, ist er bestimmt durch Ursachen, auch da wo ihn Erkenntniß beleuchtet, also in Menschen und Thieren, bestimmt durch Motive, gegen welche der jedesmalige Karakter, immer auf gleiche Weise, gesetzmäßig und nothwendig reagirt. Der Mensch hat, vermöge der hinzugekommenen abstrakten oder Vernunfterkenntniß, eine Wahlbestimmung vor dem Thiere voraus: diese aber macht ihn nur zum Kampfplaz des Konflikts der Motive, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehn: diese Wahlbestimmung giebt die Möglichkeit eines individuellen Karakters, nicht aber der Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. der Unabhängigkeit vom Satz des Grundes, der sich auf alle Erscheinungen, also auch auf den Menschen erstreckt. Bis auf den angegebenen Punkt also und nicht weiter geht der Unterschied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß der Begriffe, zwischen dem menschlichen und thierischen Wollen herbeiführt.[23]) — Erst am Ende unsrer ganzen Betrachtung aber wird sich ergeben, daß eine einzige eigentliche Aeußerung der Freiheit die dem Willen an sich zukommt auch in der Erscheinung möglich ist; daß nämlich ein bei der Thierheit ganz unmögliches Phänomen aus dem menschlichen Willen hervorgehn kann, wenn nämlich der Mensch die gesammte dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als solcher verläßt, und mittelst der Ideen, das principium individuationis durchschaut, wodurch ein wirkliches Hervortreten der Freiheit des Willens, als Ding[e]s an sich möglich wird, wodurch dann aber auch die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zulezt [262] das Ansich jener Erscheinung sich aufhebt: — davon zulezt.

Für jezt aber, nachdem uns deutlich geworden, wie der empirische Karakter unveränderlich ist, weil er bloß die Entfaltung des intelligibeln ist, der außer der Zeit liegt, und daher

aus ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven die Handlungen mit Nothwendigkeit hervorgehn; muß ich zuvörderſt eine Folgerung beſeitigen, welche zu Gunſten der böſen Neigungen ſich daraus ziehn ließe. Man könnte nämlich ſagen: mein Karakter iſt die Entfaltung eines außerzeitlichen und daher untheilbaren und unveränderlichen Willensakt[e]s, d. i. meines intelligibeln Karakters, dadurch iſt alles Weſentliche d. h. der ethiſche Gehalt meines Lebenswandels unabänderlich beſtimmt und derſelbe muß ſich demgemäß in der Erſcheinung, dem empiriſchen Karakter, ausdrücken, und bloß das Unweſentliche dieſer Erſcheinung, nämlich die äußere Geſtaltung meines Lebenslaufs, hängt ab von den Geſtalten, unter welchen die Motive ſich darſtellen: daher nun iſt es ja vergebliche Mühe an einer Beſſerung meines Karakters zu arbeiten, oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtreben, und es iſt gerathener, mich dem Unabänderlichen zu unterwerfen, und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. — Allein hiemit hat es nun ganz daſſelbe Bewandniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schickſal und der daraus gemachten Folgerung, welche man ἀργος λογος, in neuerer Zeit Türkenglaube nennt: deren richtige Widerlegung, wie ſie Chryſippos gegeben haben ſoll, Cicero darſtellt, im Buche de fato c. 12, 13. —

Obwohl nämlich Alles, was geſchieht, angeſehn werden kann, als vom Schickſal unwiderruflich vorherbeſtimmt; ſo iſt es dies doch eben nur mittelſt der Kette von Urſachen und Wirkungen. Daher in keinem Fall beſtimmt ſeyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Urſache eintrete. Nicht die Begebenheit ſchlechthin alſo iſt vom Schickſal vorher beſtimmt, ſondern die Begebenheit als Erfolg vorhergängiger Urſachen: alſo iſt nicht der Erfolg allein, ſondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten beſtimmt iſt, vom Schickſal beſchloſſen. (Illustr. Cic.) Treten demnach die Mittel nicht ein; dann auch ſicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Beſtimmung des Schickſals, die wir aber auch immer erſt hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schi[c]kſal, d. h. der endloſen Verkettung von Urſachen, gemäß ausfallen, ſo werden unſre Thaten immer unſerm intelligibeln Karakter gemäß ausfallen: aber wie wir das Schickſal nicht vorherwiſſen; ſo iſt uns

auch in unsern intelligibeln Karakter keine Einsicht apriori gestattet; sondern nur aposteriori, durch die Erfahrung, lernen wir uns selbst, wie auch die Andern, kennen. Brachte mein intelligibeler Karakter es mit sich, daß ich einen guten Entschluß erst fassen konnte, nach einem langen vorhergegang[enen] Kampf wider meine bös[en] Neigungen; so muß eben dieser Kampf vorhergehn und abgewartet werden: Die Entscheidung trifft zwar eigentlich nicht meinen Willen selbst, sondern nur die jetzt für mich eintretende Erkenntniß von meinem Willen: als die Mittheilung dieser Erkenntniß kann ich ja mein ganzes Leben ansehn. Also darf die Reflexion über die [263] Unveränderlichkeit meines Karakters, über die Einheit der Quelle, aus der alle meine Thaten fließen, mich nicht verleiten, zu Gunsten der guten oder der bösen That der Entscheidung meines Karakters vorzugreifen: am erfolgenden Entschluß werde ich sehn, welcher Art ich bin, und werde mich an meinen Thaten spiegeln. Hieraus eben erklärt sich die Befriedigung oder die Seelenangst, mit welcher wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurücksehn: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daseyn hätten: sie sind vergangen, gewesen und jetzt nichts mehr: aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Thaten der Abdruck des Karakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unsers Willens, erkennen. Weil wir nun dieses nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsre Thaten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige. Die Bedeutung aber dieser Beruhigung oder Seelenangst, werden wir weiterhin untersuchen. —[24])

Vom erworbenen Karakter.

Hieher gehört noch folgende, für sich bestehende Betrachtung. Ich habe Ihnen schon früher den intelligibeln und den empirischen Karakter nachgewiesen und erläutert und beide hier

wieder in Betrachtung gezogen. Es giebt aber noch ein drittes von beiden Verschiedenes, den erworbnen Karakter, welchen man erst im Leben, durch den Weltgebrauch erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch der Karakter hat, oder getadelt als karakterlos.

Nun könnten Sie zwar meinen, daß da der empirische Karakter, als Erscheinung des intelligibeln unveränderlich ist, und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, eben deshalb auch der Mensch immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, sich erst künstlich einen Karakter zu erwerben. Dem ist aber anders. Nämlich, wiewohl man immer derselbe ist, so versteht man sich selbst doch nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Kenntniß seines Selbst, in gewissem Grade, erworben hat. Der empirische Karakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig; ja, seine Aeußerungen werden noch obendrein durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, jemehr der Mensch Besonnenheit und Denkkraft hat. Denn diese halten ihm immer vor, was dem Menschen überhaupt als Gattungskarakter zukommt und ihm im Wollen und im Leisten möglich ist. Dieses eben erschwert ihm die Einsicht darin, was allein von dem Allen er vermöge seiner Individualität wollen und leisten kann. Zu allen noch so verschiedenen menschlichen Anstrebungen und Kräften findet er in sich die Anlagen: aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar. Wenn er nun auch zu den Bestrebungen greift, die seinem Karakter allein gemäß sind; so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu grade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, welche, wenn [264] er jenen erstern ungestört nachgehn will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn, wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie ist und keine Fläche; so müssen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges Andres recht[s] und links liegen lassen, ihm entsagend. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem, was uns im Vorübergehn reizt; dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unsers Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen

ſodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her, und gelangen zu Nichts. Wer Alles ſeyn will, kann nichts ſeyn. Noch ein Gleichniß: Hobbes leitet das Eigenthumsrecht daraus ab, daß urſprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hätte, aber auf keines ein ausſchließliches, alſo ein Eigenthumsrecht. Dieſes aber erlange er auf einzelne Dinge dadurch, daß er ſeinem urſprünglichen Recht auf alle übrigen entſagt; wogegen denn die Andern in Hinſicht auf das von ihm erwählte das Gleiche thun: ſo grade iſt es im Leben: wir können irgend eine beſtimmte Beſtrebung, ſei ſie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wiſſenſchaft, Kunſt, Tugend, nur dann erſt mit rechtem Ernſt und mit Glück verfolgen, wenn wir alle ihr fremden Anſprüche aufgeben, auf alles andre verzichten. Darum eben iſt das bloße Wollen und Können an ſich noch nicht zureichend; ſondern ein Menſch muß auch *wiſſen* was er will und *wiſſen* was er kann: erſt ſo wird er Karakter zeigen und erſt dann kann er etwas rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, iſt er, ungeachtet der natürlichen Konſequenz des empiriſchen Karakters, doch karakterlos. Zwar muß er immer im Ganzen ſich treu bleiben und ſeine Bahn durchlaufen, wie ihn ſein Dämon zieht; aber er wird keine ſchnurgerechte Linie beſchreiben, ſondern eine zitternde, ungleiche, er wird ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten. Alles nur, weil er ſich ſelbſt noch nicht kennt; weil er ſo vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, aber nicht weiß was von dem allen allein ihm gemäß und ihm erreichbar iſt. Er wird allerlei mislingende Verſuche machen, wird ſeinem Karakter im Einzelnen Gewalt anthun; aber im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen. Und was er ſo mühſam, gegen ſeine Natur (invita Minerva, Marte, Venere) erlangt, wird ihm keinen Genuß gewähren; was er ſo erlernt, wird tod bleiben: ja, ſogar in ethiſcher Hinſicht, wird eine an ſich edle That, die er aber nicht aus reinem unmittelbar aus ſeinem Karakter hervorgehenden Antriebe geleiſtet hat, ſondern bloß in Folge eines Begriffs, eines Dogma's, eines Beiſpiels, die alſo für ſeinen Karakter zu edel war, die wird durch nachfolgende egoiſtiſche Reue alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eignen Augen, weil ſie eigentlich doch nicht ſeine That iſt. — Es geht uns mit uns ſelbſt wie mit Andern: die Unbiegſamkeit

fremder Karaktere werden wir erst durch die Erfahrung inne: bis dahin glauben wir kindisch, durch vernünftige Vorstellungen, durch Zureden, Bitten, Flehen, durch Beispiel und Edelmuth, könnten wir irgend Einen dahin bringen, daß er von seiner Art lasse, seine Handlungsweise ändere, von seiner Denkungsart abgienge, [265] oder gar seine Fähigkeiten erweitere: — so geht es uns auch mit uns selbst. Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können. Bis dahin wissen wir es nicht, sind karakterlos und müssen oft, durch harte Stöße von Außen auf unsern eignen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich erlernt; dann haben wir erlangt, was man in der Welt Karakter nennt, den *erworbnen Karakter*. Dieses ist demnach nichts Andres, als möglichst vollkommne Erkenntniß der eigenen Individualität. Es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen, von den unabänderlichen Eigenschaften seines eignen empirischen Karakters und von dem Maas und der Richtung seiner eignen geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesammten Stärken und Schwächen der eignen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisirten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen. Die durch unsre individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung oder den Eindruck der Gegenwart, ohne jemals gehemmt zu werden durch das Bittre oder Süße einer im Wege angetroffnen Einzelheit, ohne Zaudern, Schwanken, Inkonsequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, versuchen, umhertappen, um zu sehn, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; sondern wir wissen es ein für allemal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entschluß. Wir kennen unsern Willen im Allgemeinen und lassen uns nicht durch einzelne Stimmung oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beschließen, was ihm im Ganzen entgegen ist. Eben so kennen wir die Art und das Maas unsrer Kräfte und unsrer Schwächen und dadurch werden wir

uns viele Schmerzen ersparen. Denn eigentlich giebt es gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun aber erforscht, wo unsre Stärken und wo unsre Schwächen liegen; so werden wir unsre hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen, und immer uns dahin wenden, wo diese taugen und gelten; aber durchaus, und mit Selbstüberwindung, die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben: wir werden uns abhalten, das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt ist, wird stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst seyn, und wird nie von sich selbst im Stiche gelassen werden, weil er immer wußte, was er sich selber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der Freude theilhaft werden, seine Stärken zu fühlen und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden: dies letztere [266] ist Demüthigung, die vielleicht den größten Schmerz verursacht. Darum kann man es viel besser ertragen, sein Misgeschick, als sein Ungeschick deutlich ins Auge zu fassen. — Sind wir nun so vollkommen bekannt mit unsern Stärken und Schwächen; so werden wir auch nicht suchen Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falscher Münze spielen, weil solche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Mensch nur die Erscheinung seines Willens ist; so kann nichts verkehrter seyn, als von der Reflexion ausgehend, etwas anderes seyn zu wollen, als man ist: denn es ist ein unmittelbarer Widerspruch des Willens mit sich selbst. Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten ist viel schimpflicher als das Tragen fremder Kleider: denn es ist das Urtheil der eignen Werthlosigkeit ausgesprochen von sich selbst. Kenntniß seiner eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Grenzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen. Denn von den innern Umständen gilt dasselbe, was von den äußern, daß es nämlich für uns keinen wirksamern Trost giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns getroffen, nicht so sehr, als der Gedanke an die Umstände, durch die es hätte abgewendet

werden können. Wir jammern und toben nur ſo lange, als wir hoffen, dadurch entweder auf Andre zu wirken, oder auch uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich herrlich zufrieden zu geben; ſobald ſie einſehn, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμον ενι στηθεσσι φιλον δαμασαντες αναγκη.

Elephanten. David.*)
Bleibende Uebel.

Die Sphäre der Freuden und Leiden.

Die[25]) Erkenntniß der äußern Nothwendigkeit iſt leichter als die der innern, weil ſie unmittelbarer beigebracht wird. Jeder Menſch hat gewiſſe Gränzen ſeines Geſichtskreiſes innerhalb welcher allein Glück und Unglück für ihn möglich ſind: was darüber hinaus liegt, es ſei Gut oder Uebel, iſt für ihn nicht da: weil die Erkenntniß äußerer Nothwendigkeit ihm ein für allemal dieſe Gränzen geſteckt hat. Ich will es deutlicher machen. Jeder hat gewiſſe Uebel und entbehrt gewiſſe Güter, ohne beides zu fühlen: während ein Andrer durch eben dieſe Uebel oder Entbehrungen unglücklich iſt. Dies kommt daher: eines jeden Menſchen Wohlſein beruht allein auf dem Verhältniß zwiſchen ſeinen Anſprüchen und ſeinem Beſitz: die Größe des Beſitzes allein entſcheidet gar nichts, und iſt ſo bedeutungsleer, wie ein Zähler ohne Nenner. Nämlich im geiſtigen Geſichtskreiſe eines Jeden liegen gewiſſe Objekte, die ihm als möglicherweiſe erreichbar erſcheinen, und bis auf dieſe dehnt er ſeine Anſprüche aus: dieſe allein werden nun ſeine Motive, ſind die Objekte ſeines Willens überhaupt. Nun treibt der Zufall damit ſein Spiel, wie es ihm gefällt, rückt ſie bald näher, bald ferner: ſo oft nun dabei jene Objekte ſich dem Menſchen ſo darſtellen, daß er zuverſichtlich hofft ſie zu erreichen, da fühlt er ſich glücklich, behaglich und ſieht vergnügt aus: hingegen ſo oft die Ausſicht auf ihren Beſitz ihm wieder verſchwindet, iſt er niedergeſchlagen und unglücklich. Alles aber was ganz außerhalb dieſes Geſichtskreiſes ſeiner Anſprüche liegt, es ſei an ſich gut oder übel, wirkt gar nicht auf

*) **p 442** [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausgabe Bd. I S. 362,1–7].

ihn, ist für ihn gar nicht da. Daher ist der Stoff des Kummers und der Freude so sehr verschieden. Den Armen beunruhigen alle die Güter nicht, welche der Reiche genießt und er nicht, weil sie gar nicht im Horizont seiner Ansprüche liegen. Andrerseits alle die Güter und Genüsse, welche das höchste Ziel des Armen sind, hat der Reiche zu Befehl, verschmäht sie und sie gewähren ihm keinen Trost, bei den Leiden die er fühlt, wenn seine Ansprüche unbefriedigt bleiben: denn jene Güter, die er nie entbehrt hat, hat er eben darum nie schätzen gelernt. Was den Reichen unglücklich macht, hat über den Armen keine Gewalt, weil er es nie wünschen gelernt hat. Der[26]) Stoff zu Freude und Schmerz hat seinen Ort begränzt einerseits von dem was man besitzt und andrerseits von dem darauf man nicht die mindeste Hoffnung, folglich auch nicht Anspruch hat: *ὁ τοπος των οδυνων και ἡδονων.* — Daher eben werden, so wie die Armuth, unzählige andre Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, niedrer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort u. dgl., von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen: weil sie die innere oder äußere Nothwendigkeit ein für allemal erkannt und die Gränze ihrer Ansprüche disseit gezogen haben. Andre hingegen, die in dieser Hinsicht beglückt sind, können nicht begreifen, wie man dergleichen tragen und noch eine frohe Miene machen kann. Also mit der äußern Nothwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntniß derselben, und eben so ist es mit der innern Nothwendigkeit. Unsre[27]) guten Eigenschaften, unsre Stärken, lernen wir bald kennen und zu unserm Vortheil benutzen. Eben so aber müssen wir uns überwinden auch unsre natürlichen Schwächen, Mängel, Fehler ein für allemal deutlich kennen zu lernen, auch nach ihnen die Gränze unsrer Ansprüche bestimmen und über das Unerreichbare uns auch hier zufrieden geben: denn die innre Nothwendigkeit steht noch fester als die äußre. Haben wir das gethan; dann werden wir am sichersten dem bittersten aller geistigen Leiden entgehn, der Unzufriedenheit mit uns selbst, der gekränkten Eigenliebe: denn diese ist die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eignen Individualität, aus welcher falscher Dünkel hervorgeht, aus diesem Vermessenheit; und dann folgt Beschämung. Nulli potes imprecari quidquam gravius, quam si imprecatus fueris, ut se habeat iratum. Seneca, ep. 110.

Soviel über den erworbnen Karakter, der zwar nicht sosehr für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist: ich habe ihn jedoch erörtert, weil er neben dem empirischen und intelligibeln Karakter als das Dritte zu erwähnen war: den empirischen und intelligibeln habe ich aber dargestellt, um Ihnen deutlich zu machen, wie der Wille zwar in allen seinen Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen ist, hingegen an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann.

Von der Freiheit des Willens zur Bejahung und Verneinung seiner selbst.

Als die Aeußerung und das Abbild dieser Freiheit, ja Allmacht des Willens ist die ganze sichtbare Welt anzuseh[n], da sie nur seine Erscheinung ist; sich aber darstellt und fortschreitend entwickelt, nach den Gesetzen, welche die Form der Erkenntniß mit sich bringt.

Nun aber sagte ich früher, daß diese Freiheit des Willens auch in der Erscheinung hervortreten kann, und zwar in der vollendetesten seiner Erscheinungen, wo ihm eine vollkommen adäquate Erkenntniß seines eigenen Wesens aufgeht. Nämlich auch hier, auf dem Gipfel des Selbstbewußtseins und der Besonnenheit, will der Wille entweder dasselbe, was er wollte, wo er noch blind und sich selbst nicht kennend war, und dann bleibt ihm die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so auch im Ganzen stets Motiv; oder auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihm ein Quietiv, welches alles Wollen beschwigtigt und aufhebt. [267] Ich sprach dies schon früher allgemein aus als Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Diese ist in Hinsicht auf den Wandel des Individuums, immer eine allgemeine Willensäußerung: d. h. sie modifizirt nicht störend die Entwickelung des Karakters, hat auch nicht ihren Ausdruck an einzelnen Handlungen; sondern sie zeigt sich so, daß entweder die ganze bisherige Handlungsweise immer stärker hervortritt; oder aber auch umgekehrt, jene wird ganz aufgehoben, und es spricht sich dadurch die Maxime aus, welche, nach hinzu-

gekommener Erkenntniß der Wille nunmehr frei ergriffen hat. — Die deutliche Entwickelung hievon, der Hauptgegenstand der Ethik, ist uns nun schon etwas erleichtert und vorbereitet durch die dazwischen getret[nen] Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Karakter: indessen müssen wir sie nochmals hinausschieben, indem noch eine Betrachtung vorher anzustellen ist, nämlich über das Leben selbst dessen Wollen oder Nichtwollen die große Frage ist; und zwar so, daß wir untersuchen, was dem Willen selbst, der ja überall dieses Lebens innerstes Wesen ist, eigentlich durch seine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit sie ihn befriedigt, ja befriedigen kann: kurz, was wohl im Allgemeinen und Wesentlichen der Zustand des Willens sei in dieser seiner eignen und ihm in jeder Beziehung angehörigen Welt.

Cap. 4. Vom Zustande des Willens, in der Welt seiner Erscheinung: oder vom Leiden des Daseyns.

Rufen Sie sich zuvörderst die früher aufgeworfene Frage zurück, nach dem Ziel und Zweck des Willens: statt deren Beantwortung stellte sich uns vor Augen, wie der Wille, auf allen Stufen seiner Erscheinung, von der niedrigsten bis zur höchsten, eines letzten Ziels und Zwecks ganz entbehrt, immer strebt, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel je ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern immer nur aufgehalten werden kann, an sich aber ins Unendliche geht. Wir sahen dies an der einfachsten aller Naturerscheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu streben und nach einem ausdehnungslosen Mittelpunkt[e] zu drängen, dessen Erreichung ihrer und der Materie Vernichtung wäre, dennoch nicht aufhört, wenn auch schon das ganze Weltall zusammengeballt wäre. Dasselbe sehn wir in den andern einfachen Naturerscheinungen: das Feste strebt zur Flüssigkeit, durch

Schmelzung oder Auflösung, weil da allein seine chemischen Kräfte frei werden: Starrheit ist ihre Gefangenschaft, in der sie von der Kälte gehalten werden. Das Flüssige strebt nach Dunstgestalt, in welche das Wasser sogleich übergeht, sobald es nur von allem Druck befreit ist. Kein Körper ist ohne Verwandschaft d. h. ohne Streben, Begier, Sucht. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbstentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Masse des Erdballs die Wirkung verschlingt. Der Galvanismus ist ebenfalls, so lange die Säule lebt, ein zwecklos unaufhörlich erneuter Akt der Selbstentzweiung und Versöhnung. Ein eben so rastloses nimmer befriedigtes Streben ist das Dasein der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher gesteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt, nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. [268] Nun erinnern Sie sich auch, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organischen Formen, sich die Materie streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem jedes nur besitzt was es dem andern entrissen hat, und so ein steter Kampf um Leben oder Tod erhalten wird: aus diesem Kampf eben geht hauptsächlich der Widerstand hervor, durch welchen jenes Streben, das das innerste Wesen jedes Dinges ist, überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch nicht von seinem Wesen lassen kann, sich durchquält, bis die Erscheinung untergeht; wo dann andre ihren Plaz und ihre Materie gierig ergreifen.

Dieses Streben, welches das Ansich jeglichen Dinges ausmacht, haben wir längst für das selbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollen Bewußtseins manifestirt, Wille heißt. Seine Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, nennen wir Leiden: hingegen die Erreichung des Ziels Befriedigung, Wohlsein, Glück. Diese Benennungen können wir auch auf jene Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen, die zwar dem Grade nach schwächer, dem Wesen nach aber identisch mit unser[m] Willen sind.

Erkenntnißlose Natur.

Diese Erscheinungen sehn wir dann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist: keine Befriedigung aber ist dauernd: vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens; also kein Maas und Ziel des Leidens.

Thier.

Was wir nun aber in der erkenntnißlosen Natur nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung entdecken, das tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden Natur, im Leben der Thierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo alles aufs deutlichste hervortritt, weil es von der hellsten Erkenntniß beleuchtet ist, also zum Leben des Menschen. Denn, wie die Erscheinung des Willens vollkommner wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In gleichem Maaße, als die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Quaal, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und auch dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist. Das Genie leidet am meisten. In diesem Sinn, nämlich in Beziehung auf die Erkenntniß überhaupt, verstehe ich jenen Spruch des Koheleth: qui auget scientiam, auget et dolorem. Dies genaue Verhältniß zwischen dem Grad des Bewußtseins und dem des Leidens hat Tischbein*).....

*) **p 447** [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 366,7—22].

Dieſerhalb nun wollen wir im menſchlichen Daſein das innere und weſentliche Schickſal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur ſchwächer, [269] in verſchiednen Graden ausgedrückt, wiederfinden, und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit ſich überzeugen können, wie weſentlich alles Leben Leiden iſt.

Das Leiden im Menſchlichen Daſeyn.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erſcheint ſich der Wille als Individuum. — Das menſchliche Individuum findet ſich im unendlichen Raum und unendlicher Zeit als endliche, folglich als gegen jene verſchwindende Größe, in ſie hineingeworfen: und da Zeit und Raum, weil ſie ohne Grenzen ſind, nicht als vollſtändige Ganze daſtehn; ſo hat das Individuum immer nur ein relatives Wann und Wo ſeines Daſeyns, nicht ein abſolutes, d. h. nicht ein durchgängig und vollſtändig beſtimmtes: denn ſein Ort und ſeine Dauer ſind endliche Theile eines Unendlichen und Grenzenloſen. —

Sein eigentliches Daſeyn iſt nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein ſteter Uebergang in den Tod, ein ſtetes Sterben iſt: denn unſer vergangenes Leben, iſt (abgeſehn von ſeinen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß, welches es über unſern Willen giebt, als deſſen Abdruck) ſchon völlig abgethan, geſtorben und nichts mehr. Daher auch kann es uns vernünftigerweiſe gleichgültig ſeyn, ob der Inhalt unſers vergang[nen] Lebens Quaalen oder Genüſſe waren. Die Gegenwart aber wird beſtändig unter unſer[n] Händen zur Vergangenheit. Die Zukunft iſt ganz ungewiß, und immer kurz. So iſt alſo das Daſeyn des Individuums, ſelbſt rein von der geiſtigen Seite, d. h. bloß ſofern [es]*) in der Erkenntniß da iſt, betrachtet, ein ſtetes Hinſtürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit,

*) [Von hier bis „da iſt" Korrektur ſtatt:] es erkennend iſt. . . .

ein stetes Sterben. Sehn wir es nun aber auch von der physischen Seite an; so ist offenbar, daß wie bekanntlich unser Gehn nur ein stets gehemmter Fall ist, das Leben unsers Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobner Tod ist. (Eigentlich[28]) ist auch die Regsamkeit unsers Geistes eine stets zurückgeschobene Langeweile.) Jeder Athemzug w[e]hrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größern Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. s. f. Zuletzt muß er siegen: denn wir sind ihm schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt. Wir setzen inzwischen unser Leben mit vieler Sorgfalt fort, so lange als möglich, wie man eine Seifenblase so lange und so groß als möglich aufbläst, wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird.

Streben ohne Ziel und ohne Befriedigung.

Wir sahen schon in der erkenntnißlosen Natur, daß ihr inneres Wesen ein beständiges Streben ohne Ziel und ohne Rast ist: dies tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menschen, noch viel deutlicher entgegen. Sein ganzes Wesen ist Wollen und Streben, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen selbst anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; [270] so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile, weil dann sein Wesen sich nicht mehr äußert, er seines Daseyns nicht mehr inne wird. Sein Leben schwankt diesergestalt hin und her zwischen dem Schmerz und der Langenweile. Welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind. Dies hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß nachdem der Mensch alle Leiden und Quaalen in die Hölle versetzt hatte, nun für den Himmel nichts übrig blieb als eben Langeweile. Dante.

Das stete Streben aber, welches das Wesen jeder Erschei-

nung des Willens ausmacht, erhält auf den höhern Stufen seiner Objektivation seine erste und allgemeinste Grundlage dadurch, daß hier der Wille sich erscheint als ein lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebote ihn zu nähren: und was diesem Gebote die Kraft giebt, ist eben, daß dieser Leib nichts andres ist, als der objektivirte Wille zum Leben selbst. Demgemäß ist der Mensch, als die vollkommenste Objektivation jenes Willens, auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfen im höchsten Grade, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen. Mit diesen steht er auf der Erde, sich selbst überlassen, und die Sorge für die Erhaltung jenes Daseyns, unter so schweren und vielen, sich jeden Augenblick von Neuem meldenden Forderungen, füllt auch in der Regel das ganze Menschenleben aus. An die Sorge für die Erhaltung knüpft sich sodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geschlechts. Das Leben der Allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit ihn zu verlieren: was aber die Menschen in diesem so mühseligen Kampf ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem Tode: der steht aber dennoch als unausweichbar im Hintergrunde und kann jeden Augenblick herantreten. — Das Leben selbst gleicht einem Meere voll Klippen und Strudel, und der Mensch dem Schiffer der solche mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet und sich durchwindet, jedoch zugleich weiß, daß wenn es ihm auch gelingt mit aller Anstrengung und Kunst, sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt, dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja grade auf ihn zusteuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühseligen Fa[hrt] und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich. —

Nun ist aber sogleich sehr bemerkenswerth, daß einerseits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod wünschenswerth wird, in der Flucht vor welchem das ganze Leben besteht, und man jetzt freiwillig ihm entgegeneilt.

Langeweile.

Und andrerſeits wieder iſt merkwürdig, daß ſobald Noth und Leiden dem Menſchen eine Raſt vergönnen, die Langeweile gleich ſo nahe iſt, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Daher kommt es, daß wir an faſt allen vor Noth und Leiden geborgenen Menſchen ſehn, daß, nachdem ſie nun endlich alle andern Laſten abgewälzt haben, [271] ſie nun ſich ſelbſt zur Laſt ſind; jetzt quält ſie die Sorge wie ſie die Zeit hinbringen ſollen, die Zeit tödten, wie ſie ſelbſt ſagen; jede durchgebrachte Stunde achten ſie nun für baaren Gewinn, alſo jeden Abzug von eben jenem Leben, zu deſſen möglichſt langer Erhaltung ſie bis dahin alle Kräfte aufboten! — Was alles Lebende beſchäftigt und in Bewegung erhält iſt das Streben nach Daſeyn. Mit dem Daſeyn aber, wenn es ihnen geſichert iſt, wiſſen ſie nichts anzufangen. Daher iſt dann das zweite, was ſie in Bewegung ſetzt, das Streben die Laſt des Daſeyns los zu werden, unfühlbar zu machen, kurz der Langenweile zu entgehn. Die Langeweile aber iſt nichts weniger als ein gering zu achtendes Uebel: ſie mahlt zuletzt wahre Verzweiflung aufs Geſicht. Auch werden gegen ſie, wie gegen andre allgemeine Kalamitäten öffentliche Vorkehrungen getroffen, ſchon aus Staatsklugheit, weil dieſes Uebel, ſo gut als ſein entgegengeſetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menſchen zu den größten Zügelloſigkeiten treiben kann.

Jedes Menſchenleben fließt nun fort zwiſchen Wollen und Erreichen. — Der Wunſch iſt, ſeiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert ſchnell Sättigung: das Ziel war nur ſcheinbar: der Beſitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Geſtalt ſtellt ſich der Wunſch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht; ſo folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf eben ſo quälend iſt, als gegen die Noth. — Daß Wunſch und Befriedigung ſich ohne zu kurze und zu lange Zwiſchenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches beide geben zum geringſten Maas und macht den glücklichſten Lebenslauf aus. — Denn das, was man ſonſt den ſchönſten Theil, die reinſten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem Leben heraushebt, nämlich das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der

Kunst: — dies erfordert schon seltne Anlagen und ist deshalb nur höchst Wenigen vergönnt und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum: und dann macht eben diese Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich als die Stumpferen je empfinden können, und stellt sie überdies einsam unter Wesen die merklich von ihnen verschieden sind; wodurch sich denn auch dieses ausgleicht. Dem bei weitem größ[eren] Theil der Menschen aber sind die rein intellektuellen Genüsse nicht zugänglich: der Freude die im reinen Erkennen liegt sind sie nicht fähig: sie sind ganz auf das Wollen hingewiesen: wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen interessant seyn soll; so muß es irgendwie ihren Willen anregen, sei es auch nur durch irgend eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn (dies liegt schon im Wort interessant): der Wille darf aber nie ganz aus dem Spiel bleiben, weil ihr Daseyn bei weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion ist ihr einziges Element. Die naiven Aeußerungen dieser Beschaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erscheinungen abnehmen, z. B.:

sehenswerthe Orte:*)
fremde Thiere:*)
Kartenspiel.*)

Der[29]) glücklichste wäre freilich der Weiseste, d. h. der bei großer Erkenntniß, wenig Willen hätte, viel erkannte und wenig wollte. Dergleichen mag Sokrates gewesen seyn. Aber es ist die seltenste Ausnahme; weil ein sehr großes, lebhaftes starkes Erkenntnißvermögen, auch einen sehr starken Willen zur Basis hat, gleichsam zur Wurzel.

*) **p 453** [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 371, 2–10]. Anmerkung p 453 [des Handexemplars dieser 1. Aufl.; dort findet sich eine nicht durchgestrichene Notiz, die sich anschließt an Zeile 11 (in unsrer Ausg. Bd. I S. 371, 10):]

[453] Nämlich eine Kleinigkeit, der Gewinnst des Spiels, die im Ernst nicht hinreichen könnte ihr Gemüth zu bewegen, wird durch Richtung aller Aufmerksamkeit darauf, in ihren Augen so vergrößert, daß sie nun im Stande ist Furcht, Hoffnung, Freude, Zorn, d. h. mit einem Wort den Willen zu erregen, wodurch sie allein ihres Daseyns inne werden.

Inzwischen liegt der Weg zum möglichst glücklichen Daseyn offenbar darin daß man viel erkenne und wenig wolle. Allein der Wille bleibt doch immer das Radikale und eigentliche Wesen des Menschen: und der Wille ist eben die Quelle endloser Leiden. Daher was auch Natur, was auch das Glück für einen Menschen gethan haben mag; wer man auch sei und was man auch besitze: der dem Leben wesentliche Schmerz läßt sich nicht abwälzen. Die unaufhörlichen Bemühungen das Leiden zu verbannen leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt ändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Ist es, was sehr schwer hält, geglückt, den Schmerz unter dieser Gestalt zu verdrängen; so stellt er sich sogleich in tausend andern ein, abwechselnd, [272] nach Alter und Umständen, als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. s. w. — Kann er endlich in keiner andern Gestalt Eingang finden; so kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdrusses und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei versucht wird: Gelingt es endlich diese zu verscheuchen; so wird dies schwerlich geschehn, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Gestalten wieder einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen. Denn zwischen Schmerz und Langerweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen. So niederschlagend diese Betrachtung ist, so will ich doch nebenher auf eine Seite derselben aufmerksam machen, aus der sich ein Trost schöpfen, ja vielleicht gar eine Stoische Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unsre Ungeduld über dieses entsteht großen Theils [daraus], daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Ursachen, die leicht anders seyn könnte. Denn wir pflegen uns eben nicht zu betrüben über die unmittelbar nothwendigen und All[em] gemeinsamen Uebel z. B. die Nothwendigkeit des Alters und Todes und vieler täglicher Beschwerlichkeiten. Vielmehr, was dem Leiden den Stachel giebt, ist die Betrachtung der Zufälligkeit der Umstände, die grade auf uns dies Leiden brachte. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als solcher dem Leben wesentlich und unausweichbar ist, und vom Zufall weiter nichts abhängt als seine bloße Gestalt, die Form unter der e[r] sich darstellt, daß also

unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, wenn es nicht da wäre, ſogleich ein andres träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigne Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch dieſe Betrachtung über das Nothwendige des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehn des neuen auf folgende Hypotheſe kommen, die freilich zuerſt paradox ſcheint.

Maaß.*)

Durch das Phyſiſche Befinden.

ευκολος δυσκολος.

Große Leiden, machen kleinere unfühlbar.

Großes Unglück: — Glück. Eintritt.

Schmerz — Anticipation. Eröfnung.**)

Apriorität.

Belege:

Frohſinn und Trübſinn, wodurch?

Selbſtmord.

Wechſel des phyſiſchen Befindens.

Veſikatorium.

Unmäßige Freude und ſehr heftiger Schmerz finden ſich immer nur in derſelben Perſon ein: denn beide bedingen ſich wechſelſeitig und ſind auch gemeinſchaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geiſtes bedingt. Beide werden nicht durch das rein Gegenwärtige, ſondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben weſentlich iſt und auch ſeinem Grade nach durch die Natur des Individuums be-

*) [Zu den folgenden Stichworten die Notiz:] **p 455** [der 1. Auflage der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausgabe Bd. I S. 372,25—373,15; vgl. dort 1. Anhang S. 667].

) [Zu den folgenden Stichworten die Notiz:] **p 456 [desſelben Buches; in unſrer Ausg. Bd. I S. 373,15—374,9; vgl. dort 1. Anhang S. 667].

stimmt ist; daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: [273] folglich ließen sich jene beiden Ueberspannungen des Gemüths durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, sich stets neu gebärenden Wünsche oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man unausbleiblich später zurückgebracht werden und ihn dann, w[a]nn er verschwindet, mit eben so bittern Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er gleicht also einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herabkann, daher man sie vermeiden sollte. Und jeder plötzliche übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im Ganzen und im Zusammenhang völlig klar zu übersehn und sich standhaft zu hüten ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten. Die Stoische Ethik machte einen Hauptpunkt daraus, das Gemüth von allem solchen Wahn und dessen Folgen zu befreien und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmuth zu geben: diese[30]) Einsicht spricht Horaz aus

> Aequam memento rebus in arduis
> Servare mentem; non secus in bonis
> Ab insolenti temperatam
> Laetitia. —

Meistens aber verschließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Einsicht, daß dem Leben das Leiden wesentlich ist und dieses daher nicht von Außen auf uns einströmt, sondern Jeder die unversiegbare Quelle davon in seinem eignen Innern herumträgt. Wir suchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz stets eine äußere, einzelne Ursach, gleichsam einen Vorwand. Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrthum dasteht, so sehn wir doch nicht ein, daß

wir mit dem Faß der Danaiden ſchöpfen: Dies drückt recht ſchön aus Lukrez (III, 1095[31])):

> Sed dum abest, quod avemus, id exsuperare videtur
> Caetera: post aliud, quum contigit illud, avemus;
> Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.

So eilen wir zu immer neuen Wünſchen, ins Unendliche fort, bis der Tod uns ein Ende macht, ehe wir nur einmal zufrieden geworden. So meiſtens. Ein*) viel ſeltenerer Fall, der ſchon eine gewiſſe Kraft, ja Größe des Karakters vorausſetzt, iſt der, daß wir auf einen Wunſch treffen, der gar nicht zu erfüllen iſt, durch die Umſtände, und wir dies einſehn, dennoch aber auch den Wunſch nicht aufgeben: wir haben ſodann gleichſam gefunden, was wir eigentlich ſuchten, nämlich etwas das wir jeden Augenblick als die Quelle aller unſrer Leiden anklagen können, [274] ſtatt zu erkennen, daß unſer eignes Weſen dieſe Quelle iſt: ſodann ſind wir mit unſerm Schickſal auf immer entzweit; aber dafür mit unſerm Weſen und Daſeyn ausgeſöhnt: denn die Erkenntniß entfernt ſich, daß eben unſerm Daſein und Weſen ſelbſt das Leiden weſentlich und wahre Befriedigung unmöglich iſt. Die Folge dieſer letzter[n] Entwickelungsart iſt eine melancholiſche Stimmung, das beſtändige Tragen eines einzigen großen Schmerzes und daraus entſtehende Geringſchätzung aller kleinern Schmerzen und Freuden. Dies iſt ſchon eine würdigere Erſcheinung als das ſtete Haſchen nach immer neuen Truggeſtalten; welches aber der gewöhnliche Zuſtand iſt.

Methodiſche Betrachtung der Grundbeſtimmungen im menſchlichen Daſeyn.

Jetzt wollen wir das Weſen unſer[e]s Zuſtandes in Bezug auf Leiden und Freuden ganz allgemein in ſeinen weſentlichen Grundlinien unterſuchen.

---

*) [Daneben am Rande mit Bleiſtift:] kann wegfallen [von hier bis (vermutlich) Zeile 25].

Negativität aller Befriedigung.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ, und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung; sondern es kann nie etwas andres seyn als die Befriedigung eines Wunsches. Daher ist Wunsch, d. h. Mangel, die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört der Wunsch auf, aber ebendeswegen auch sogleich der Genuß, dessen Bedingung er war. — Homer, der überall so wahr, wie die Natur selbst ist, sagt daher nie von seinen Helden, nachdem sie eine Mahlzeit gehalten, etwa so: „nachdem sie des Hochgenusses des Essens und Trinkens theilhaftig geworden", — sondern seine stehende Formel ist:

Αυταρ επει ποσιος και εδητυος εξ ερον ἑντο.

Nachdem sie Hunger und Durst los geworden. — (Illustr. an allen sinnlichen Genüssen; Hunger, Durst, sind Bedingung des Genusses a[m] Essen und Trinken; Geschlechtslust[,] — Langeweile Bedingung der Geselligkeit: etc.) Epikur hatte schon ganz richtig eingesehn, daß aller Genuß negativer Natur ist und eben im Loswerden eines Schmerzes, eines Unbehagens sein Wesen hat; daher ihm das höchste Gut eben die völlige Schmerzlosigkeit war: indolentia (Cic[ero]). Cicero läßt daher einen Epikureer sagen: augendae voluptatis finis est, omnis doloris amotio (de finib. II, 3), d. h. weiter kann der Genuß gar nicht gehn als daß wir allen Schmerz oder Unbehagen völlig loswerden. Alle Befriedigung oder Beglückung kann also nie mehr seyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth. Denn eine solche ist nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden; sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsre Ruhe stört, ja sogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daseyn zur Last macht. — Nun aber ist es so schwer irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehn Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen und bei jedem Schritt häufen sich die Hindernisse. Wenn nun aber auch endlich Alles überwunden und erlangt ist was man wollte; so kann doch nie etwas

andres gewonnen seyn, als daß man irgend ein Leiden oder Wunsch los geworden ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt. —

Das ursprünglich und unmittelbar uns Gegebene ist immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangne Leiden und Entbehren, dem sein Eintritt ein Ende gemacht hat. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen, und nicht anders meinen, als es müsse eben so seyn: denn sie beglücken eigentlich immer nur negativ, Leiden abhaltend: erst nachdem wir sie verloren, wird ihr Werth uns fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Kund gebende*) und hieraus sind manche Phänomene des menschlichen Gemüths erklärlich. Z. B.: 1. Eben[32]) aus der negativen Natur alles Glücks ist es zu erklären, daß wir die schönsten Tage unsers Lebens erst nachdem sie vergangen sind für solche erkennen. Sind wir ein Mal durch äußere Umstände auf eine Weile außerordentlich befriedigt und beglückt, so werden wir es gar nicht gewahr, sondern die schönen Tage zieh[n] leicht und sanft an uns vorüber, wir sind zufrieden, aber wissen es eigentlich nicht zu schätzen. Erst wann es vorüber ist, dann meldet sich der Mangel, die Entbehrung und nur diese drücken die Größe des verschwundenen Glücks aus, machen sie uns faßlich. (Meistens gesellt sich d[a]nn zur Entbehrung noch die Reue, daß wir es nicht fester gehalten.) 2. Daher eben kommt es**) daß umgekehrt uns die Erinnerung überstandner Noth, Krankheit, Mangel u. dgl. Freude macht: weil diese Erinnerung das einzige Mittel ist die gegenwärtigen Güter mit Bewußtsein zu genießen. [275] 3. Auch ist nicht zu leugnen, daß in dieser Hinsicht, und auf diesem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens ist, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns Befriedigung und Genuß giebt, auf eben jenem Wege, wie die Er-

*) [Hier die durch den folgenden Zusatz (s. Anm. [32])) überflüssig gewordene, daher mit Tinte wieder ausgestrichene Notiz:] Siehe M. S. Buch p 9 [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.].

**) [Daneben am Rand:] Siehe Foliant p 156. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

innerung eigner Leiden: das ſpricht Lukrez ſchön und offenherzig aus, im Anfang des 2ten Buch[e]s:

> Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
> E terra magnum alterius spectare laborem:
> Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
> Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch werden wir weiterhin finden, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines Wohlſeins, ſchon der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt. 4. Aus der angegebenen Beſchaffenheit alles Genuſſes erklärt ſich auch dieſes, daß wir immer unempfänglicher für Genüſſe und empfänglicher für Leiden werden, daß in dem Maaße als unſre Genüſſe zunehmen, die Empfänglichkeit für ſie abnimmt, und das Gewohnte gar nicht mehr als Genuß empfunden wird, weil wir den Mangel deſſelben nicht mehr kennen. Eben dadurch aber nimmt nun die Empfänglichkeit für das Leiden zu. Denn, wann nun die ſchon gewohnten Genüſſe einmal wegfallen; ſo wird jetzt dieſes ſogleich als poſitives Leiden empfunden. (Illustr.) Alſo wächſt durch den Beſitz das Maas des Nothwendigen, deſſen Abweſenheit ſogleich als Schmerz empfunden wird, und zugleich nimmt ab das Maas möglicher Genüſſe, indem das Gewohnte keinen Genuß mehr gewährt. 5.*) Daß, wie dargelegt, alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur uns von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen wieder ein neuer Schmerz folgen muß, oder languor, leeres Sehnen, Langeweile eintritt; — dieſes findet eine Beſtätigung auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Nämlich jede epiſche oder dramatiſche Dichtung kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück darſtellen, nie aber das bleibende und vollendete Glück ſelbſt. Sie führt ihren Helden durch tauſend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel. Sobald es aber erreicht iſt, läßt ſie ſchnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte,

*) [Daneben am Rand mit Bleiſtift:] Beſtätigung der Kunſt.

auch ihn nur geneckt und geäfft hat, und er, nach dessen Erreichung, nicht besser daran ist, als zuvor. Weil ein ächtes bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst seyn. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen: allein wir finden auch daß das Idyll als solches sich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch, und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt: dies ist der häufigste Fall: oder auch es wird zur beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, d. h. aber eigentlich das reine willenslose Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, [276] und auch nicht, wie bei allem ande[rn] Genuß, Reue, Leiden, oder wenigstens Leere und Ueberdruß nothwendig folgt. Allein dieses Glück kann (aus objektiven und subjektiven Gründen) nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben. — Was[33]) wir in der Poesie sehn finden wir auch in der Musik wieder. Wir wissen daß die Melodie das Allgemeine und Wesentliche ausspricht von der innersten Geschichte des sich selbst bewußten Willens, das geheimste Leben, Sehnen, Freuen und Leiden, das Ebben und Fluthen des menschlichen Herzens. Nun ist die Melodie immer nur ein Abweichen vom Grundton, durch tausend wunderliche Irrgänge, bis zur schmerzlichsten Dissonanz, darauf sie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem Grundton aber nachher nichts weiter zu machen ist, und dessen längeres Anhalten nur lästige und nichtssagende Monotonie wäre, gänzlich entsprechend der Langenweile.

Alles was sich nun aus diesen Betrachtungen ergiebt, nämlich die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glücks, dies findet seine Erklärung in dem, was ich am Schlusse der Metaphysik zeigte, wie nämlich der Wille, dessen Objektivation das Menschenleben, wie jede Erscheinung, ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. Das Gepräge dieser Endlosigkeit finden wir auch allen Theilen seiner gesammten Erscheinung aufgedrückt, von der allgemeinsten

Form dieser, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendetesten aller Erscheinungen, dem Leben und Streben*) des Menschen. — Man**) kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie betrachten als Elemente des wirklichen Lebens der Menschen. Erstlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften: es tritt hervor in den großen historischen Karakteren; es ist geschildert im Epos und Drama: es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen: denn die Größe der Objekte mißt sich hier nur nach dem Grade, in welchem sie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußern Verhältnissen. Sodann zweitens, das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienste des Willens, das Leben des Genies. Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens, und damit der an ihn gebundnen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile. Das Leben des Individuums ist meistens weit davon entfernt in einem dieser Extreme zu verharren, vielmehr berührt es sie nur selten und ist meistens nur ein schwaches und schwankendes Annähern zu dieser oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, stets wiederkehrend und so der Langenweile entrinnend. — Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von Außen gesehn, und wie dumpf und besinnungslos, von Innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedes Individuum, jedes Menschengesicht, und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet [277] auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehn läßt, dann auslöscht, neuen Plaz zu machen. Aber die bedenkliche Seite des Lebens ist diese, daß dennoch jedes dieser flüchtigen Luftgebilde (man möchte sagen, dieser schaalen Einfälle des

*) [Daneben am Rand:] Siehe M. S. Buch, p 30 [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.].

**) [Die Bedeutung einiger im Text befindlicher Bleistiftzeichen wird erklärt durch die hierher gehörige Bleistiftnotiz:] ad libitum bis 277, 4 [unser Bd. S. 438, 7] kann wegfallen.

Naturgeiſtes) vom ganzen Willen zum Leben mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem wirklich empfund[nen] bittern Tode bezahlt werden muß. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams ſo plötzlich ernſt.

Leben des Einzelnen, Tragödie und Komödie*).

So**) ſehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menſchenleben füllen und in ſteter Unruhe und Bewegung erhalten; ſo vermögen ſie doch nicht der Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geiſtes abzuhelfen, das Leere und Schaale des Daſeyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuſchließen, welche immer bereit iſt jede Pauſe auszufüllen, welche die Sorge läßt. Daher iſt es denn gekommen, daß der menſchliche Geiſt, noch nicht genug hatte an den Sorgen, Bekümmerniſſen und Beſchäftigungen, welche ihm die wirkliche Welt auflegte; ſondern ſich noch eine imaginäre Welt ſchuf, in der Geſtalt von tauſend verſchiedenen Superſtitionen: mit dieſer macht er ſich denn auf alle Weiſe zu thun, verſchwendet an ihr Zeit und Kräfte, ſobald die wirkliche Welt ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich iſt. Dieſes iſt daher auch urſprünglich am meiſten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmel[s]ſtrichs und Bodens das Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und ſpäter bei den Italiänern, Spaniern. Der Menſch ſchafft ſich Dämonen, Götter, Heilige nach ſeinem eignen Bilde: dieſen müſſen dann unabläſſig Gebete, Opfer, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Wallfarthen, Begrüßungen, Schmückungen der Bilder u. ſ. w. dargebracht werden. Ihr Dienſt verwebt ſich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt dieſe: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Weſen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beſtändig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuſchung, oft intereſſanter, als der mit wirklichen Weſen. Dieſer Umgang iſt der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menſchen, theils nach Hülfe und Beiſtand, theils nach Beſchäftigung und Kurzweil: und wenn

*) **p 464** [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausg. Bd. I S. 380,7—28; vgl. dort 1. Anhang S. 667].

**) [Daneben am Rand mit Bleiſtift:] Auch ad libitum.

er auch dem erstern Bedürfniß oft grade entgegen arbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfniß dafür desto besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen.

Diese Betrachtung des Menschenlebens im Allerallgemeinsten, diese Untersuchung der Grundbestandtheile desselben und seiner ganzen Anlage [278] giebt insofern apriori das Resultat, daß das Menschenleben schon seinem ganzen Wesen nach keiner wahren Glückseligkeit fähig ist, sondern schon seinem Wesen nach als ein vielgestaltetes Leiden angesehn werden kann und keineswegs ein wünschenswerther Zustand ist, ein Zustand dessen Zweck wäre uns zu beglücken, sondern ehr als das vielmehr ein unseliger Zustand genannt werden kann. Dieses hat sich ergeben aus der Betrachtung des Allgemeinen und Wesentlichen des Menschenlebens, der allgemeinen Anlage desselben und seiner physischen und Geistigen Grund-Bestandtheile. Aber die Ueberzeugung davon könnte ich jetzt noch viel lebhafter in Ihnen erwecken, wenn ich mehr aposteriori und bloß empirisch verfahren wollte: ich könnte auf die bestimmten Fälle eingehn, Ihnen Bilder vor die Phantasie bringen und in Beispielen den namenlosen Jammer schildern den Erfahrung und Geschichte darbieten, man mag sehn wohin man will und forschen auf welchem Wege man will. Aber das Kapitel würde ohne Ende seyn und eine solche empirische Darlegung würde uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit abbringen, welcher der Philosophie überall wesentlich ist. Zudem könnten Sie eine solche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menschliche Elend halten, dergleichen schon oft dagewesen, auch steht das Ausgeh[n] von einzelnen Thatsachen immer dem Vorwurf der Einseitigkeit offen. Darum lasse ich es bewenden bei der gegebenen ganz kalten und philosophischen vom Allgemeinen ausgehenden und apriori verfahrenden Nachweisung des im Wesen des Lebens selbst begründeten unumgänglichen Leidens.

Die Bestätigung aposteriori können Sie sich selbst überall leicht verschaffen: ja sie wird ungesucht und ungebeten sich einfinden. In der Jugend freilich ist das Leben noch so reich an Hoffnungen und Täuschungen welche erst durch bittre Erfahrungen zernichtet werden müssen und es bald genug werden: aus den Jugendträumen muß Jeder einmal erwachen. Je mehr Sie nun aus eigner und fremder Erfahrung allgemeine Resultate zieh[n] werden, und eben so aus der Geschichte der Vergangenheit und unser[e]s eigenen Zeitalters, ferner auch aus den Darstellungen des Lebens wie sie in den Werken der großen Dichter gegeben sind; — desto mehr werden Sie, wenn nicht ein unauslöschlich eingeprägtes Vorurtheil Ihre Urtheilskraft lähmt, wohl das Ergebniß erkennen müssen, daß *diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Jr[r]thums ist*, die unbarmherzig darin schalten, im Großen wie im Kleinen*): und neben diesen schwingen noch Thorheit und Bosheit die Geißel. Daher kommt es denn, daß in einer so bestellten Welt *jedes Bessere* sich nur mühsam durchdrängen kann, und zu allen Zeiten das Edle und Weise sehr selten zur Erscheinung gelangt und Wirksamkeit oder Gehör findet; hingegen die bleibende Herrschaft behauptet das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, nur durch kurze Unterbrechungen gestört. Die tollen Irrthümer verflossener Jahrhunderte übersehn wir leicht; aber die unsrer eig[nen] Zeit nicht, weil wir selbst darin befangen sind. — Die Menge hängt aber immer dem verkehrten an, und wir sehn wie schwer und langsam stets jede Wahrheit sich Raum verschafft hat. In der Kunst ist es nicht anders. Die Menge hat für das Treffliche keinen Sinn; sondern neigt sich allezeit zum Platten, und Abgeschmackten. Das Aechte und Gute wird selten gefunden und seltner geschätzt. Ist es endlich auch durchge-

*) Ein Zufall zettelt das Menschenleben an (illustr.), ein Zufall endigt es (illustr.): und der Verlauf desselben ist im Großen und Kleinen beständig vom Zufall abhängig: in diesem so vom Zufall beherrschten Leben steckt nun eine Willkür, die beständig gegen ihn ankämpft, was natürlich nicht ohne ihre[n] großen Schmerz geschehe[n] kann: — sodann soll die Erkenntniß der Willkür zu ihren Zwecken vorleuchten: aber die Erkenntniß ist fast immer mehr oder weniger im Irrthum befangen; bei Gelehrten! bei Ungelehrten!

drungen und zum Muster geworden; so wird es bald wieder verlassen und die Kunst sinkt zum Schlechten zurück. In Kunst wie in Wissen gilt Göthes Gleichniß, das Vortreffliche wäre wie ein Schiff, dessen Lauf zwar einen Strich auf dem Meere zeichnet; aber nur auf kurze Zeit; die Wellen löschen ihn wieder aus: z. B. Kant. Daher zu allen Zeiten und in jeder Kunst vertritt die Manier die Stelle des Geistes, der immer nur das Eigenthum Einzelner ist. Die Manier ist nichts andres als das alte abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen Erscheinung des Geistes: die letzte Form in der er erkannt wurde. Darum also ist das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ist ein Fall aus Millionen, daher auch, wenn es sich einmal in einem dauernden Werke kund giebt, solches Werk nachher, nachdem es den Groll der Zeitgenossen überlebt hat, isolirt dasteht, aufbewahrt wird gleich einem Meteorstein, aus einer andern Ordnung der Dinge entsprungen, als die hier herrschende ist. — So in Kunst und Wissen. Im Reiche der Thaten ist es nicht anders: *οἱ πλειστοι ανθρωποι κακοι*, Bias. — Die Tugend ist ein Fremdling auf dieser Welt. Grenzenloser Egoismus, Hinterlist, Bosheit sind eigentlich immer an der Tagesordnung. Man hat Unrecht die Jugend hierüber zu täuschen. Dadurch wird ihr nachher bloß die Einsicht, daß ihr Lehrer der erste Betrüger war, auf den sie stieß. Der Zweck den Lehrling selbst besser zu machen, dadurch daß man ihn glauben macht, die Ande[rn] wären vortrefflich, wird nicht erreicht. Besser zu sagen: die Meisten sind schlecht; aber sei Du besser. So wird er wenigstens mit Vorsicht und Klugheit gewaffnet in die Welt geschickt, und braucht nicht erst durch bittre Erfahrungen von der Falschheit der Vorspiegelung des Lehrers überführt zu werden. (Auszuführen.) Was nun aber das Menschenleben im Einzelnen betrifft; so wird sich Ihnen schon zeigen, daß dasselbe in der Regel nur eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Leiden und Hudeleien ist. Hat man eine Plage beseitigt und überwunden; so meldet sich gleich eine andre und [so fort]. *το μηδεποτε μηδεν ἡσυχιαν αγειν των ανθρωπινων.* Plato, Politicus, p 82[34]). Uebrigens wird das offne Bekenntniß des Leidens des menschlichen Lebens nicht oft gehört: denn es verbirgt Jeder seine Leiden möglichst, weil er weiß, daß die Ande[rn] selten Theilnahme oder Mitleiden dabei

empfinden werden; ſondern vielmehr eine gewiſſe Befriedigung ſpüren, [279] durch die Vorſtellung der Plagen, von denen ſie grade jetzt verſchont ſind, was ihnen einen gewiſſen Troſt giebt über ihre eig[nen] gegenwärtigen Leiden: Jedoch enthalten zwei Ausdrücke die ſo häufig im Munde der Menſchen ſind, das Bekenntniß, daß unſer Zuſtand keineswegs ein glückſeliger iſt: ſie verweiſen ſo gern auf „eine beßre Welt“: — alſo iſt dieſe nicht die beſte, wie Leibnitz beweiſen wollte. — Zweitens wird von denen die ernſt geſtimmt ſind die gegenwärtige Welt ein Jammerthal, vallis lacrimarum genannt. Ueberhaupt wird wohl kaum irgend ein Menſch, wenn er beſonnen und zugleich aufrichtig iſt, am Ende ſeines Lebens wünſchen, es nochmals durchzumachen, ſondern ehr als das, würde er wohl gänzliches Nichtſeyn vorziehn. Plato in ſeiner Apologie des Sokrates, läßt am Ende derſelben, dieſen ſagen (nachdem er verurtheilt iſt), der Tod ſei in keinem Fall ein Uebel: denn entweder mache er unſerm ganzen Daſeyn ein Ende, oder er verſetze uns in eine andre und hoffentlich beßre Welt: im erſten Fall ſei er nichts andres als ein tiefer traumloſer Schlaf, in einer Nacht auf die nie wieder ein Tag folgt: und wenn das iſt, wie wenige Tage und Nächte hätte wohl, nicht etwa nur ein Privatmann, ſondern der große Perſerkönig (ὁ μεγας βασιλευς) ſelbſt im Laufe ſeines ganzen Lebens aufzuweiſen, die einer ſolchen Nacht vorzuzieh[n] wären! Das iſt Sokrates' Meinung von der Glückſeligkeit des Lebens. Schon Herodot (7, 46) bemerkt, daß wohl kein Menſch exiſtirt hat, der nicht mehr als einmal gewünſcht hätte den folgenden Tag nicht zu erleben, und was alſo ſchon der Vater der Geſchichte fand, iſt auch wohl ſeitdem nicht widerlegt worden, trotz allen optimiſtiſchen Syſtemen. — Shakſpear läßt den Hamlet in dem berühmten Monolog einige Hauptleiden des Lebens aufzählen und dann ſagen: wer würde nicht ſeinem Leben ein Ende machen, um dem allen zu entfliehen; wäre nicht die Furcht vor etwas nach dem Tode; — vor Träumen die in dem langen Schlaf kommen möchten.

Cohelet ſagt: Der Tag des Todes iſt beſſer denn der Tag der Geburt. — Prediger Salomo 7, 2.

Durch dieſe Darlegung des dem Leben weſentlichen Leiden[s] muß eben erſt die Erkenntniß begründet werden, daß

das Leben ein Zustand ist aus welchem die Erlösung wünschenswerth ist: Dieses letztere ist eben die Grundansicht des Christenthums, und grade vielleicht der vortrefflichste Zug desselben. Auch bei den Hindu diese Ansicht. Die umgekehrte ist der Optimismus, welcher die Vortrefflichkeit dieser Welt darthun will: bei den Meisten ist diese[r] ein gedankenloses Reden, weil sie den wahren Ernst überhaupt nicht kennen und statt der Gedanken sich mit Phrasen behelfen: ernstlich genommen ist der Optimismus nicht bloß absurd, sondern man könnte ihn auch ruchlos nennen, weil er mit seinem Enkomium dieser Welt als ein bittrer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschen dasteht. Dem Judenthum mag der Optimismus angemessen seyn: dem ächten Christenthum ist er es so wenig, daß vielmehr in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als Synonyme gebraucht werden. Den Optimismus hat besonders Leibnitz begründen wollen durch seine Theodicee: ein Argument das er häufig wiederholt zur Rechtfertigung der Uebel in der Welt, ist, daß ein Uebel oft Ursache eines Gut[e]s wird: davon giebt sein eig[nes] Buch ein Exempel: denn an sich ist es schlecht: aber das größte Verdienst dieses Buchs ist daß es später den großen Voltaire veranlaßte seinen unsterblichen Roman Candide ou l'Optimisme zu schreiben, in welchem ein Optimist, der immer nach Leibniz demonstrirt wie diese Welt le meilleur des mondes possibles sei, nun theils selbst und auch sein Zögling die schrecklichsten Leiden erfahren muß, theils auch überall der Zuschauer entsetzlicher Begebenheiten wird; aber doch nicht von seinem Satz abläßt. — In der That wenn Einer dem Optimismus zugethan ist, und nicht sowohl für das Begreifen und Denken als für das Sehn empfänglich ist; so braucht man nur ihm die entsetzlichen Schmerzen und Quaalen vor die Augen zu bringen, denen doch auch sein Leben beständig offen steht; so muß ihn Grausen ergreifen: dann führe man ihn noch durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, dann durch die Gefängnisse, durch die Bleidachkammern in Venedig, die Sklavenställe in Algier, die Folterkammern der Inquisition, über die Schlachtfelder und Gerichtsstätten, man schließe ihm alle die finstern Behausungen des Elends auf, wo es sich vor den Blicken der kalten Neugier verkriecht; und lese ihm endlich aus

dem Dante den Tod des Ugolino und ſeiner Kinder im Hungerthurm vor, mit dem Bedeuten daß dies mehr als einmal wirklich war, — dann würde auch wohl zuletzt der verſtockteſte Optimiſt einſehn, welcher Art dieſer meilleur des mondes possibles iſt. Wie ſehr dieſem Leibnitziſchen Begriff der beſtmöglichſten Welt das allgemeine menſchliche Gefühl entgegen ſei, zeigt, unter anderm, dies daß, in Proſa und Verſen, in Büchern und im gemeinen Leben ſo oft die Rede iſt von einer „beſſern Welt", wobei die ſtillſchweigende Vorausſetzung iſt, kein vernünftiger Menſch werde die gegenwärtige Welt für die beſtmöglichſte halten. Freilich (wie geſagt) (iſt am Menſchenleben, wie an jeder ſchlechten Waare, die Außenſeite mit falſchem Schimmer überzogen,) immer verbirgt ſich was leidet, die Einſamkeit iſt die beſte Geſellſchaft der Unglücklichen. Hingegen was Jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann, das trägt er zur Schau: [280] Jemehr Einem die innre wahre Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er in den Augen Andrer als ein Beglückter dazuſtehn: die Meiſten thun viel mehr um glücklich zu ſcheinen, als um es zu ſeyn: die Thorheit geht ſo weit, daß das Hauptziel des Strebens der Meiſten die Meinung Andrer iſt; ſie leben hauptſächlich in den Gedanken Andrer: dieſe ſind aber eigentlich für gar nichts zu rechnen; als ſofern ſie auf das wirkliche Schickſal eines Jeden Einfluß haben können: daher drückt jene Thorheit ſchon in faſt allen Sprachen das Wort aus, welches ſie bezeichnet, nämlich *Eitelkeit*, vanitas; es bedeutet urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit. Inzwiſchen, bei allem Blendwerk, welches man ſich und Ander[n] vormacht, können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen (und es geſchieht ja täglich), daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Kürzlich zählte man in Paris 400 Selbſtmorde in *einem* Jahr. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will, kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt werden: er kann, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern, ohne Rettung, hingegeben bleiben. Dann ruft der Gepeinigte vergebens ſeine Götter um Hülfe an: ohne Gnade bleibt er ſeinem Schi[c]kſal Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt eigentlich nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine

äußere Macht diesen Willen ändern oder aufheben kann; so wenig kann auch irgend eine fremde Macht ihn befreien von den Quaalen welche hervorgehn aus der Erscheinung dieses Willens, welche eben das Leben selbst ist. Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder Sache, so auch in der Hauptsache. Sein Wille ist und bleibt es wovon Alles für ihn abhängt. — Wir werden weiterhin die Heiligkeit betrachten und werden sehn, daß, wo diejenige Veränderung des Willens, welche in ihr erscheint, eingetreten ist, jede Marter gern und willig erduldet wird von Heiligen jedes Namens und Glaubens, Märtyrern ihrer Gesinnung: selbst die langsame Zerstörung jener Erscheinung, welche nun ihr Wille nicht mehr ist, ist ihnen dann willkommen.

Wir haben jetzt die beiden Auseinandersetzungen vollendet welche vorhergehn mußten, ehe ich zur Darlegung der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben schreiten konnte: nämlich über die Freiheit des Willens an sich, zugleich mit der Nothwendigkeit seiner Erscheinung; und über das Loos des Willens in dieser sein Wesen abspiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er sich zu bejahen oder zu verneinen hat. Nunmehr werde ich jene Bejahung und Verneinung selbst, die ich oben*) nur allgemein aussprach, zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweisen, in welchen allein jene ihren Ausdruck finden, ihrer innern Bedeutung nach betrachten werden.

Cap. 5. Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen, im Allgemeinen, ausfüllt: Also das Leben des Menschen auf dem Standpunkt der Natur: das eigentliche secundum

*) (am Ende des 2ten Kap. (B. 248) [in unserm Bd. S. 385 ff.].

naturam vivere. [281] Wir wollen die Art dieses Wollens näher betrachten, obwohl immer bloß im Allgemeinen. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens ist, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam nur die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Theile; ist eine andre Darstellungsweise desselben Dinges ansich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Dasein des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind und daher schon im Leibe selbst ihren Ausdruck haben: sie lassen sich zurückführen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die verschiedenartigsten Motive Gewalt über den Willen, und bringen die mannigfaltigsten Willensakte hervor. Jeder dieser Willensakte ist aber nur eine Probe, Specimen, Exempel des hier erscheinenden Willens überhaupt. Welcher Art diese Probe sei, welche Gestalt das Motiv habe und ihr mittheile, ist nicht wesentlich: sondern die Sache ist hier nur, daß überhaupt gewollt wird und mit welchem Grade der Heftigkeit. Der Wille kann nur an den Motiven sichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte seine Sehkraft äußern kann. Das Motiv überhaupt steht vor dem Willen als vielgestaltiger Proteus: es verspricht stets völlige Befriedigung, Löschung des Willensdurstes: ist es aber erreicht, so steht es gleich wieder in andrer Gestalt da und bewegt in dieser aufs Neue den Willen, immer gemäß dem Grade seiner Heftigkeit und seinem Verhältniß zur Erkenntniß, welche beiden, eben durch diese Proben und Exempel offenbar werden als empirischer Karakter.

Vom Eintritt seines Bewußtseins an, findet der Mensch sich als wollend, und in der Regel bleibt seine Erkenntniß in beständiger Beziehung zu seinem Willen. Er sucht erst die Objekte seines Wollens vollständig kennen zu lernen; sodann die Mittel zu diesen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderm Wissen strebt er in der Regel nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtsein, daß er immer nach dem Ziele seines

Wollens hinarbeitet, hält ihn aufrecht und thätig: sein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So ist das Leben fast aller Menschen: sie wollen, wissen *was* sie wollen, streben danach, mit so vielem Gelingen als sie vor Verzweiflung und so vielem Mislingen, als sie vor Langerweile und deren Folgen schützt. Daraus geht dann eine gewisse Heiterkeit, wenigstens Gelassenheit hervor: an dieser ändern Reichthum und Armuth eigentlich nichts: denn der Reiche, wie der Arme genießen nicht, was sie *haben*, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; sondern, was sie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. So treiben sie vorwärts, mit vielem Ernst, ja mit wichtiger Miene: so treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es ist immer nur eine Ausnahme, wenn so ein Lebenslauf eine Störung erleidet, dadurch, daß aus einem vom Dienste des Willens unabhängigen Erkennen, das sich daher auf das Wesen der Welt überhaupt richtet, entweder die ästhetische Aufforderung zur Beschaulichkeit hervorgeht, oder[35]) gar die ethische Aufforderung zur Entsagung.

[282] Zwei Wege, die über die bloße Bejahung des individuellen Leibes hinaus führen.

Also die *Bejahung des Leibes*, oder des Willens zum Leben, ist eben das fortgesetzte Handeln nach Motiven, deren Grundthema die Bedürfnisse sind, welche schon der Leib selbst durch seine Beschaffenheit ausdrückt. Der Leib giebt die Bedürfnisse, aber auch die Kräfte zur Herbeischaffung ihrer Befriedigung. *Die einfache Bejahung des Leibes, im eigentlichen Sinn* besteht nun darin, daß der Leib erhalten wird, durch die Arbeit der Kräfte dieses Leibes. — Aber nur selten wird der Wille innerhalb dieser Schranken der bloßen Bejahung des Leibes bleiben. Es giebt zwei Wege des Wollens die darüber hinausführen: **1.** die Bejahung des Willens über den eig[nen] Leib hinaus: **2.** die Bejahung des eig[nen] Willens mittelst Verneinung des in fremden Individuen sich darstellenden Willens. — Ersteres ist die *Befriedigung des Geschlechtstriebes*, und dadurch die *Zeugung* eines neuen

Individuums: (illust[r].). — Das Zweite ist das Unrecht: (ill[ustr].). Wir wollen beide ausführlich betrachten. Das Erstere (Befriedigung des Geschlechtstriebes) gehört noch zu diesem Capitel der Bejahung des Willens zum Leben oder des Leibes: denn sie ist bloß die Bejahung über die Erscheinung des eignen Leibes hinaus. — Das Zweite, das Unrecht, wollen wir sodann in einem eig[nen] Kapitel betrachten, das zugleich die Grundzüge der Rechtslehre enthalten wird.

Bejahung des Willens über den eigenen Leib hinaus. (Zeugung.)

Die einfache Bejahung des Willens sofern er als belebter Leib erscheint, besteht also in der Erhaltung dieses Leibes, mittelst der Kräfte eben dieses Leibes, also Herbeischaffung der nothwendigen Bedürfnisse durch die Arbeit. Offenbar ist dies ein sehr geringer Grad der Bejahung des Willens. Die Ernährung des Leibes befriedigt allemal den Willen und ist ein Genuß, d. h. eine Bejahung des Willens: aber dieser Genuß wird gänzlich aufgewogen durch die Anstrengung und Mühseligkeit der Arbeit. Sein Brod essen im Schweiße seines Angesichts. Das Wollen geht nicht weiter als die Erhaltung des Leibes es nothwendig macht: folglich ist hier das Wollen nur herbeigeführt durch das Daseyn des Leibes, durch dasselbe bedingt, und auf dasselbe beschränkt: Daher wäre mit der Aufhebung des Daseyns dieses Leibes auch das Wollen aufgehoben. Daher können wir annehmen, daß wenn in einem Individuo nicht etwa nur die Kraft, sondern das Wollen selbst nicht weiter geht als bis zur Erhaltung des Leibes durch seine Arbeit, also das Individuum freiwillig seine Zwecke beschränkt auf die Erhaltung des Leibes durch die Arbeit eben dieses Leibes, dann mit dem Leibe auch das Wollen sich aufhebt, also durch den Tod des Leibes auch der Wille erloschen seyn wird der in ihm erschien. Wie der Mensch dazu kommen kann, sein Wollen freiwillig soweit einzuschränken, werden wir später untersuchen. Jetzt aber vom Hinausgehn über diesen Punkt. Von der Bejahung des Willens über das

Daseyn des Leibes hinaus. Diese nämlich ist die Befriedigung des Geschlechtstriebes. Dieser Trieb ist zwar durch das Daseyn und Beschaffenheit des Leibes auch schon gesetzt. Aber seine Befriedigung ist nicht das bloße Wollen des Daseyns, der Erhaltung des eig[nen] Leibes; sondern ein Wollen der Wollust, also Bejahung des Willens zum Leben in einem viel höhe[rn] Grad: die Befriedigung zeigt sich als eine höhere Potenz der Behaglichkeit des Lebensgefühls; Wollust. Die Bejahung des Willens beschränkt sich hier also nicht auf die Erhaltung des Leibes: sondern der Wille zum Leben wird überhaupt bejaht; er bejaht sich über die Existenz des Individuums, welche eine so kurze Zeit ausfüllt, hinaus: das Leben als solches wird in erhöhter Potenz bejaht, über den Tod des eignen Individuums hinaus in ganz unbestimmte Zeit. Die innere Bedeutung des Zeugungsaktes ist also Bejahung des Lebens schlechthin, nicht bloß Bejahung des eignen Individuums. Die Natur, immer wahr und konsequent, hier sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsakts vor uns dar, spricht sie anschaulich aus. Nämlich so: das eigene Bewußtsein, die Heftigkeit des Triebes, der Genuß in seiner Befriedigung, lehrt uns, daß in diesem Akt sich die entschiedenste Bejahung des Willens ausspricht, rein und ohne weitern Zusaz, etwa von Verneinung fremder Individuen (Unrecht): und nun die Natur legt dasselbe anschaulich dar, für die Vorstellung: was dabei im Wesen an sich, im Willen, vorgeht, zeigt sie in der Welt als Vorstellung, als dem Bilde jenes Wesens an sich: nämlich in der Zeit und Kausalreihe, erscheint als Folge des Zeugungs-Akts ein neues Leben, ein neues Individuum: die Wiederholung der Lebenserscheinung. Vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung sind sie von einander verschieden, aber an sich (als Wille), oder der Idee nach (als Mensch), identisch. Die Zeugung ist, in Beziehung auf den Erzeuger, nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiednen Bejahung des Willens zum Leben überhaupt: in der Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwa der Grund, die Ursach, des Willens der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit, an diesem Ort. Der nämliche Wille als Ding an sich der

in dem Erzeuger sich so schlechthin bejahte, stellt sich wieder dar in dem Erzeugten, als der Erscheinung dieses Willens. Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden: denn nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist dem principio individuationis unterworfen. Durch den Zeugungsakt, als den höchsten Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben, ist also das Leben überhaupt bejaht: daher stellt es sich dar als ein neues Individuum: die ganze Erscheinung beginnt von Neuem. Die Anheimfallung des Menschen an die Natur ist dadurch konsummirt: es ist gleichsam eine erneuerte Verschreibung an das Leben und sein Gesetz. Mit dieser Bejahung über den eigenen Leib hinaus, bis zur Darstellung eines neuen, ist nun also auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mit bejaht: es war aber im Erzeuger die Möglichkeit vorhanden, daß dies alles nicht geschähe, nämlich durch Entsagung, durch freiwillige Beschränkung seines Wollens auf die Erhaltung des eig[nen] Leibes und Entsagung der Wollust. Wir werden weiterhin sehn daß dieses die Verneinung des Willens zum Leben, und die Erlösung von der Welt wäre. Diese vorhandne Möglichkeit der Erlösung (mittelst der höchsten Erkenntniß, welche in jedem Menschen da ist,) ist diesmal durch den Zeugungsakt für fruchtlos erklärt: Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeschäft. Diese Schaam drückt eigentlich alles bisher über die Zeugung gesagte aus. Warum begleitet tiefe Schaam und gleichsam Bewußtseyn der Schuld den Zeugungsakt? — Eben wegen des Gesagten. Es ist die Schaam über das erneuerte Anheimgefallenseyn dem Leben, über die Bejahung desselben hinaus über die eigne Existenz. — Diese Ansicht ist mythisch dargestellt in dem Dogma der Christlichen Glaubenslehre vom Sündenfalle Adams. Mit diesem Sündenfall ist offenbar die Befriedigung der Geschlechtslust gemeynt. Wir Alle nun sollen schon durch die Geburt dieses Sündenfalls theilhaftig und dadurch des Leidens und des Todes schuldig seyn. Dieses christliche Dogma ist tiefsinnig: es geht hinaus über die gemeine Betrachtungsweise nach dem Satz vom Grund und dem principio individuationis: es erkennt die Idee des Menschen, in der wir alle verstanden sind, und deren Einheit zwar für die Erkenntniß gemäß dem

Satz vom Grund zerfällt in unzählige Individuen, jedoch auch da wieder hergeſtellt wird durch das Band der Zeugung, welches Alle zuſammenhält. Jeder trägt ſchon durch ſein Daſeyn eine Schuld, nämlich die Schuld dieſes Daſeyns ſelbſt, weil er ſelbſt der Wille iſt, der in dieſem Daſeyn erſcheint. Dieſem zufolge ſieht das Chriſtliche Dogma jedes Individuum an einerſeits als identiſch mit dem Adam, dem Symbol der Bejahung des Lebens, und inſofern [283] als anheimgefallen der Sünde (Erbſünde), dem Leiden und dem Tode: andrerſeits, weil jenes Dogma die Idee der Menſchheit auffaßt, ſieht es auch jedes Individuum an als identiſch mit dem Erlöſer, dem Symbol der Verneinung des Willens zum Leben, und inſofern ſeiner Selbſtaufopferung theilhaft, durch ſein Verdienſt erlöſt und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt: (Röm. 5, 12—21).

Perſephone*).

Die Befriedigung des Geſchlechtstriebs iſt alſo die entſchiedenſte, ſtärkſte Bejahung des Willens zum Leben, als ſolche beſtätigt ſie ſich auch dadurch, daß ſie dem Thiere und auch dem rein ſinnlichen Menſchen der letzte Zweck, das höchſte Ziel ſeines Lebens iſt. Sein erſtes Streben iſt Selbſterhaltung; ſobald er aber für dieſe geſorgt hat, ſtrebt er nur nach Fortpflanzung des Geſchlechts: mehr kann er, als rein ſinnliches Weſen, nicht: Eben weil das innre Weſen der Natur der Wille zum Leben ſelbſt iſt, treibt die Natur mit ihrer ganzen Kraft den Menſchen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Sobald das Individuum dieſer gedient hat, hat die Natur mit ihm ihren Zweck erreicht und iſt nun ganz gleichgültig gegen deſſen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben ſelbſt, nur gelegen iſt an der Erhaltung der Gattung, das Individuum ihr nichts iſt. — Weil im Geſchlechtstrieb das innre Weſen der Natur, der Wille zum Leben ſich am ſtärkſten ausſpricht; ſagten die alten Dichter und Philoſophen, — Heſiod, — Parmenides, — ſehr bedeutungsvoll, der Eros ſei das Erſte, das Schaffende, das Princip aus dem alle Dinge hervorgehn. (Arist. Metaph. I, 4.) Als alle-

*) p 474 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausg. Bd. I S. 388, 21—35].

gorische Darstellung hievon sieht man, auf alten Bildwerken, den Amor, oder auch Eros und Anteros die Weltkugel tragend. Auch der Maja der Inder, dessen Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt ist, wird durch amor paraphrasirt; (neben illusio).*) Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein andres äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß dienend (nicht der Willkür, sondern dem blinden Willen (illustr.)): ja der Wille zeigt sich hier fast so unabhängig von der Erkenntniß als in den Theilen, welche bloß dem vegetativen Leben, der Reproduktion dienen, und in welchen der Wille so blind wirkt, wie in der erkenntnißlosen Natur. Denn die Zeugung ist nur die Reproduktion übergehend auf ein neues Individuum: sie ist gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz; wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz ist. So ist die Wollust die höhere Potenz der Behaglichkeit des Lebensgefühls welche die bloße Ernährung giebt. Diesem allen zufolge sind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und daher der entgegengesetzte Pol des Gehirns, welches der Repräsentant der Erkenntniß ist, der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Der Trieb zur Wollust brennt fortwährend in uns, weil er die Aeußerung der Basis unsers Lebens, des Radikalen unsers Daseyns ist, des Willens: er muß fortwährend durch die Vorstellung unterdrückt und verdrängt werden, wenn wir nur im Zustand des klaren Bewußtseyns bleiben wollen, d. h. des dem Wollen entgegengesetzten Zustandes der Erkenntniß: jener Trieb ergreift aber jede Gelegenheit um hervorzutreten: wie ein wildes Thier stets aus dem Käfig hervorzubrechen bestrebt ist. Die Genitalien sind das lebenerhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Princip: die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Vernichtung der Welt.

Oben, am Ende des 2ten Kapitels, erklärte ich die Bejahung des Willens zum Leben allgemein und abstrakt: ich sagte: der Wille bejaht sich, heißt, indem, in seiner Objek-

*) [Daneben am Rand:] Foliant p 40. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

tität, d. i. der Welt, oder dem Leben, sein eignes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, so hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt; wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen.

Ich habe Ihnen nunmehr gezeigt, wie die Bejahung des Willens zum Leben sich ausspricht, welche Handlungsweise ihr Ausdruck ist. Daß der Tod dieser Bejahung das Leben nicht entreißt, sondern dem Willen zum Leben das Leben stets gewiß ist, habe ich Ihnen schon im 2ten Kapitel auseinandergesetzt. Ich zeigte Ihnen dort, welches Verhältniß der Wille in seiner Bejahung zum Tode habe, wie der Tod ihn nicht anficht, weil dieser dasteht als schon selbst zum Leben gehörig und darin begriffen: sein Gegensatz, die Zeugung, hält ihm völlig das Gleichgewicht und verbürgt und sichert, trotz dem Tode des Individuums, [284] dem Willen zum Leben das Leben auf unendliche Zeit. Dieserhalb hat Schiwa den Lingam. Auch habe ich Ihnen ausgeführt, wie der mit vollkommner Besonnenheit auf dem Standpunkt entschiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegensieht. Er[36]) sieht ihm zwar ohne Furcht, aber auch ohne Hoffnung entgegen. Denn er weiß daß der Tod ihm das Leben und die Genüsse desselben nicht entreißt; aber auch ihn den Leiden des Lebens nicht entrücken kann. Also hier nichts mehr davon. Ohne klare Besonnenheit stehn die meisten Menschen auf diesem Standpunkt; ihr Wille bejaht fortdauernd das Leben. Als Spiegel oder Ausdruck dieser Bejahung steht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloser Zeit und endlosem Raum und endlosen Leiden, zwischen Zeugung und Tod ohne Ende. — Hierüber ist jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben. Denn der Wille führt das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten auf, und ist auch sein eigner Zuschauer. Die Welt ist grade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf diese Erscheinung sich selbst bejaht: und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß

er die Leiden trägt.*) Hier eröfnet sich uns schon ein Blick auf die ewige Gerechtigkeit im Ganzen: weiterhin werden wir sie näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. So viel[37]) von der Bejahung des Willens zum Leben. Ich zeigte früher wie diese Bejahung sich beschränken könne auf das Daseyn des eig[nen] Leibes, d. h. es dem Menschen möglich sei im Wollen nicht weiter zu gehn, als eben das Daseyn seines Leibes erfordre: — sodann sagte ich daß es hiebei selten bleibe, sondern, auf zwei Wegen, der Mensch den Willen zum Leben bejahe über das Daseyn seines Leibes hinaus: nämlich einmal durch die Befriedigung des Geschlechtstriebes, welches die über das Daseyn des eig[nen] Individuums sich hinauserstreckende Bejahung des Willens zum Leben ist: der zweite Weg auf welchem der Mensch hinausgeht über die Bejahung des eig[nen] Leibes, ist der daß seine Bejahung des eignen Willens zur Verneinung des in ande[rn] Individuen erscheinenden Willens wird: dies ist das Unrecht: Indem nämlich der Mensch sein Daseyn will und seine Zwecke verfolgt, stell[t] sich ihm das Wollen und die Zwecke andrer Individuen in den Weg: dann sucht er oft das Wollen und das Daseyn dieser ande[rn] Individuen zu zerstören, um sein eignes Wollen ungehindert durchzusetzen: seine Bejahung des eignen Willens wird zur Verneinung eben des Willens zum Leben sofern dieser sich in ande[rn] Individuen darstellt. Dieser Vorgang ist das Unrecht, welches wir nunmehr in einem eig[nen] Kapitel betrachten werden. Aus dem Unrecht wird eben auch sein Korrelat, das Recht völlig verständlich: daher wird der Inhalt dieses Kapitels zugleich die Rechts-Lehre seyn. Ich werde Ihnen also jetzt eine leichte und klare Einsicht in das ganze Wesen der Rechtslehre geben, Ihnen das ganze Fundament derselben, alle wesentlichen und Grundsätze derselben, vorlegen. Den Weg hiezu einschlagend werde ich zuvörderst Ihnen das Wesen des Egoismus deutlich machen und ableiten: denn er ist die Quelle des Streites der Individuen, aus welchem Streit die Frage nach Recht und Unrecht entsteht.

*) Siehe M. S. B. 5, p 1, 2, 3 [der Vorarbeiten zur „Welt a. W. u. V." I, aus dem Jahre 1817; siehe Bd. XII unsrer Ausgabe, „Genesis des Systems"].

Cap. 6. Vom Unrecht und Recht: oder philosophische Rechtslehre.

Ableitung des Egoismus.

Erinnern Sie sich zuvörderst aus der Metaphysik, wie wir in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens einen beständigen Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen nothwendig hervorgehn sahen, durch welchen Kampf sich eigentlich ein innrer Widerstreit des Willens zum Leben mit sich selbst offenbart. Auf der höchsten Stufe der Objektität zeigt sich alles in erhöhter Deutlichkeit, also auch jenes Phänomen: daher wird es sich hier weiter entziffern lassen. Darum wollen wir zuerst dem Egoismus in seiner Quelle nachspüren: denn er ist der Ausgangspunkt alles Kampfes.

Zeit und Raum haben wir genannt das principium individuationis, weil nur durch sie und in ihnen die Vielheit des Gleichartigen möglich ist. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit der Individuen erscheinen. Jedes Individuum ist, an sich betrachtet, der ganze Wille zum Leben, der hier auf einer bestimmten Stufe der Deutlichkeit erscheint und daher sein ganzes Wesen, in dem Grade als er hier sichtbar werden kann, mit seiner ganzen Energie und Heftigkeit äußert. Zu dieser Aeußerung bedarf jedes Individuum unmittelbar nur sich selbst, nicht der andern außer ihm. Hiezu kommt endlich bei den erkennenden Wesen das Besondre, daß das Individuum zugleich das erkennende Subjekt und als solches Träger der ganzen objektiven Welt ist: d. h. die ganze Natur und alle Individuen außer ihm existiren zunächst und unmittelbar nur in seiner Vorstellung: es ist sich ihrer stets zunächst nur als seiner Vorstellung bewußt: [285] also ist sich ihrer bewußt als von etwas das von seinem Wesen und Daseyn abhängig ist, da mit dem Untergange seines Bewußtseyns ihm

nothwendig auch die Welt untergienge, d. h. ihr Seyn und Nichtseyn gleichbedeutend und ununterscheidbar würde. Jedes Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und zugleich auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung; folglich als einen Mikrokosmos der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die Natur selbst, immer und überall wahr, giebt ihm diese Erkenntniß schon ursprünglich und ohne alle Reflexion, ganz einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen des Bewußtseins eines Jeden ist nun etwas erklärlich, worüber man wenn man es deutlich faßt sich nicht genug verwundern kann: nämlich in der in Raum und Zeit gränzenlosen Welt, in der Unzählbaren Menge von Individuen die zugleich dasind und im Strom der Zeugung und Vernichtung unaufhörlich kommen und vergehn, verschwindet das einzelne Ich, das Individuum jeder Art ganz und gar, wird völlig zu nichts verkleinert, gegen eine unendliche Zahl und Größe: dennoch aber macht jedes einzelne Individuum sich zum Mittelpunkt der Welt, es berücksichtigt seine eigne Existenz und Wohlseyn vor allem Andern, und ist sogar, auf dem natürlichen Standpunkte, bereit, alles andre dieser aufzuopfern, ist bereit die Welt zu vernichten, um nur sein eignes Individuum, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der Egoismus der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist.*) Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus, der ganz natürlich ist, hat seinen Bestand in dem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat, vermöge welches der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise er-

*) Siehe Bemerkung zu p 478 [des Handexemplars der „Welt a. W. u. V." I, 1819; daselbst findet sich im Anschluß an Zeile 21 (in unsrer Ausg. Bd. I S. 392,16) eine mit Bleistift durchgestrichene Notiz, die später von Sch. in „Welt a. W. u. V." II 4. Buch, Kapitel 47 (in unsrer Ausg. Bd. II S. 686,37—688,8), nur formal verändert, aufgenommen wurde. Nur eine einzige Abweichung der Notiz des Hdexempls. von jenem Text verdient, als wesentlich und inhaltlich, besondre Erwähnung; nämlich hinter 687,11 „Selbstbewußtseyns aus" müßte dem Hdexempl. zufolge (die dort nachträglich eingefügte) Bemerkung stehen:] ... daher, wer ein Insekt zertritt, zerstört wirklich eine Welt ...

scheint und zwar in jedem derselben ganz und vollständig nach beiden Seiten, Wille und Vorstellung: während nun jede[r] sich selbst als der ganze Wille und die ganze Vorstellung unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben: denn er allein ist sich selbst das erkennende Subjekt, die Bedingung der ganzen erscheinenden Welt, und den Willen kennt er unmittelbar nur in sich selbst: daher nun geht ihm sein eignes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor. In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtseyn, dem menschlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und nun der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten. Dies sehn wir überall vor Augen, im Kleinen und im Großen: wir sehn es bald von der schrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen; bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist; als lächerlich tritt es ganz besonders hervor im Eigendünkel und in der Eitelkeit. (Rochefoucauld; Hobbes.) Wir sehn es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgend ein Haufe Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich aufs deutlichste das bellum omnium contra omnes welches Hobbes im 1sten Capitel de Cive[38]) vortrefflich geschildert hat. Es zeigt sich wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen sucht, was er selbst haben will; sondern sogar oft Einer, um sein eignes Wohlseyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerstört. Dies ist der höchste Ausdruck des Egoismus. Und doch ist der Egoismus noch nicht das Aergste im Menschen, seine Erscheinungen werden in dieser Hinsicht noch übertroffen [286] von denen der eigentlichen Bosheit, die, ganz uneigennützig, den Schmerz oder Schaden Andrer sucht ohne allen eignen Vortheil: davon bald.

Oben haben wir das Leiden allem Leben wesentlich und unvermeidlich gefunden: eine Hauptquelle dieses Leidens, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, ist nun eben jene Eris, der aus dem Egoismus hervorgehende Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der

Wille zum Leben in ſeinem Innern behaftet iſt. Hier liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz allen Vorkehrungen, welche man dagegen getroffen, und die wir nun ſogleich näher betrachten werden: (Staat).

Das Unrecht.

Ich habe bereits auseinandergeſetzt, wie die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur die Bejahung des eignen Leibes iſt, d. h. Darſtellung durch Akte in der Zeit des Willens ſoweit als ſchon der Leib, in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit, Ausdruck des Willens im Raum iſt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes mittelſt Anwendung von deſſen eignen Kräften. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes: dieſe gehört noch gewiſſermaaßen zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Doch[38]) wiſſen wir daß ſie in anderm Sinn die Bejahung des Lebens über das Daſeyn des Leibes hinaus iſt; in indefinitum. Wie*) dem aber auch ſei, die Befriedigung des Geſchlechtstriebes iſt an ſich bloße Bejahung des Willens zum Leben in einem Individuo; ſie iſt nicht zugleich Verneinung des in ande[rn] Individuen ſich darſtellenden Willens, Unrecht: (wenigſtens nicht weſentlich und unmittelbar; ſie kann es werden, wie jedes andre). Daher**) iſt freiwillige Entſagung der Befriedigung jenes Triebes, die aber dann durch gar kein Motiv begründet ſeyn muß, ſchon ein Grad von Verneinung des Willens zum Leben, eine freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben, welche nur erfolgen konnte auf eine als Quietiv des Willens wirkende Erkenntniß: ſolche Verneinung des eigenen Leibes erſcheint daher ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigne Erſcheinung. Denn, obgleich der Leib auch hier, in den

*) [457, 17—22 „Wie" bis „jedes andre" Korrektur für den nicht vollendeten Schluß des Zuſatzes (ſ. Anm. 38)), welcher lautet:] Weil aber doch ſchon der Leib in ſeinem Daſeyn durch Genitalien den Geſchlechtstrieb ausſpricht . . . .

**) [Vor „Daher" mit Bleiſtift eine Klammer und die Notiz:] kann wegfallen [offenbar bis S. 458, 4 „suo loco"].

Genitalien, den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dennoch diese nicht gewollt. Eine solche Entsagung ist, eben deshalb, immer eine schmerzliche Selbstüberwindung, nämlich weil sie Verneinung oder Aufhebung des Willens ist: (suo loco). —

Indem nun aber der Wille jene Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen nebeneinander darstellt, denen allen der Egoismus eigenthümlich ist, geht sehr leicht der Wille in Jedem über diese Bejahung hinaus bis zur Verneinung desselben im andern Individuo erscheinenden Willens. Dann bricht der Wille des erst[ern] Individuums ein in die Gränze der fremden Willensbejahung, indem jenes Individuum entweder den fremden Leib selbst zerstört oder verletzt, oder aber auch indem es die Kräfte jenes fremden Leibes zwingt seinem Willen zu dienen, statt dem Willen sofern er in jenem fremden Leibe selbst erscheint: also in solchem Fall entzieht das eine Individuum dem als fremde[r] Leib erscheinenden Willen die Kräfte dieses Leibes und vermehrt dadurch die seinem Willen dienende Kraft über die Kraft seines eigenen Leibes hinaus: es bejaht folglich seinen eignen Willen über seinen eignen Leib hinaus, mittelst Verneinung des in einem fremden Leib erscheinenden Willens. — Dieser Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt und man hat den Begriff desselben bezeichnet durch das Wort Unrecht. Denn beide darin komplicirt[e] Theile erkennen augenblicklich die Sache; zwar nicht, wie wir hier, in der deutlichen Abstraktion; sondern eben als Gefühl. [287] 1) Der Unrecht-Leidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung seines eigenen Leibes durch Verneinung derselben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geistigen Schmerz, welcher ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die That, oder vom Verdruß durch den Verlust. 2) Der Unrecht-Ausübende andrerseits, fühlt auch einen Schmerz der mehr oder weniger den Genuß stört, welchen ihm die Befriedigung seines Egoismus verschafft: diesen Schmerz nennt man Gewissensbiß oder näher für diesen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts: was er so nur als Gefühl in sich wahrnimmt, was ist das? es ist, wenn man es zur Deutlichkeit abstrakter Begriffe erhebt, die Erkenntniß, daß er,

als Ding an sich und abgesehn von der Erscheinung derselbe Wille ist, der in jenem fremden Leibe erscheint (nicht derselben Art, sondern unmittelbar jener selbst) und daß dieser Wille, sich in der Erscheinung, die er, sein Individuum ist, mit solcher Vehemenz bejaht, daß diese Bejahung, die Gränze des eignen Leibes und der Kräfte desselben überschreitend, zur Verneinung eben dieses Willens in der andern Erscheinung wird; folglich er, betrachtet als Wille an sich, eben durch seine Vehemenz gegen sich selbst streitet, gleichsam sich selbst zerfleischt. —

Sechs Rubriken des Unrechts.

Hiemit habe ich Ihnen das Wesen des Unrechts in der Allgemeinsten Abstraktion dargestellt: das eigentlich Wesentliche des Begriffs desselben dargelegt. Nun[39]) wollen wir zur Belegung der Erklärung in abstracto die Handlungen dadurch das Unrecht in der Wirklichkeit sich darstellt durchgehn, aber ganz im Allgemeinen nur gewisse Rubriken derselben anführen. Ich will von den höchsten Graden anfangen, weil sie die deutlichsten sind. Der höchstmöglichste Grad des Unrechts, der Fall der in concreto am eigentlichsten, am vollendetesten und handgreiflichsten ausdrückt, was wir als Definition des Unrechts aufstell[ten], ist der Kannibalismus, Anthropophagismus: dieser kann gleichsam als Symbol des Unrechts zuerst aufgestellt werden, ist sein deutlichster und augenscheinlichster Typus, das entsetzliche Bild des größten Widerstreit[e]s des Willens gegen sich selbst, auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, welche der Mensch ist. (Ill[ustr].) Nächst diesem zeigt es sich am stärksten im Morde: der[40]) wäre also der zweite Grad des Unrechts (ill[ustr].): der Gewissensbiß, dessen Bedeutung*) ich Ihnen soeben abstrakt und trocken angab, tritt, nach verübtem Morde augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit ein und schlägt der Ruhe des Geistes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde. (Uebrigens werde ich weiterhin jenes Gefühl das die Ausübung des Unrechts und des Bösen begleitet, also die Ge-

*) [Daneben am Rand:] M. S. Buch p 89 [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.].

wissensangst, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Wesentlich mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden, ist die absichtliche Verstümmelung oder nur Verletzung des fremden Leibes, ja eigentlich schon jeder Schlag, dritter[41]) Grad: wiewohl hier der Unterschied des Grades sehr stark ist. Das[42]) wäre also der dritte Grad. — Nun weiter stellt sich das Unrecht dar in Unterjochung des fremden Individuums, im Zwang desselben zur Sklaverei, vierter[43]) Grad: und endlich im Angriff des fremden Eigenthums, fünfter[44]) Grad.

Sexualverhältniß.[45])

Unter eine dieser fünf Rubriken wird sich wohl jedes Unrecht bringen lassen: doch kann es oft gemischter Art seyn und unter mehrere Rubriken zugleich gehören. Die zuletzt genannte Rubrik, Angriff des Eigenthums, begreift die mannigfaltigsten Fälle: jeder Betrug, jeder gebrochne Vertrag u.s.w. gehört hieher. Als eine besondre Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehn. Die Natur hat durchweg eine große Vorliebe für das männliche Geschlecht gezeigt: [sie] gab ihm Vorzug der Geisteskraft, der Körperkraft, der Größe, auch der Schönheit, Dauer der Schönheit und Kraft. (Beweis hievon.) (Bei den Thieren eben so.) Endlich zeigte die Natur ihre Vorliebe für das männliche Geschlecht auch darin, daß sie bei der Geschlechtsbefriedigung auf die Seite des Mannes bloß den Genuß, auf die Seite des Weibes aber alle Last und Nachtheil der Sache legte: Schwangerschaft, Geburtsschmerzen, Säugung des Kindes, das dadurch der Mutter verbunden bleibt, und ihr zur Last fällt, während der Mann davon geh[n] kann. Wenn nun der Mann von dieser Partheilichkeit der Natur Vortheil ziehn will; so ist das Weib das unglücklichste Wesen von der Welt: ihm ist sie das Werkzeug eines vorübergehenden Genusses: dann hat sie Last, Schmerz der Schwangerschaft und Geburt, Sorge für das Kind, bei schwachen Kräften, und sehr kurz[e] Dauer ihrer Blüthe. Ihre natürliche Herrschaft über das männliche Geschlecht durch den Reiz der Befriedigung dauert

etwa 16 Jahre. Nachher bliebe sie, bei geringen Geistes- und Körperkräften, hülflos und hätte noch die Sorge für die Kinder, die sie geboren. Also ist offenbar, daß wenn der Mann die Vorzüge welche die Natur so partheiisch auf seine Seite warf, geltend machen wollte und nicht freiwillig solche kompensiren wollte dadurch daß er für das Weib und die Kinder die Sorge auf sich nimmt, er in der Befriedigung seines Geschlechtstriebes seinen Willen zum Leben bejahte (und zwar eigentlich über sein individuelles Daseyn hinaus) und dabei zugleich den Willen, der als das weibliche Individuum erscheint, verneinte, also Unrecht ausübte. Hier ist also eine besondre und sechste Rubrik des Unrechts. Will der Mann bei seiner Geschlechtsbefriedigung nicht Unrecht begehn; so muß er dem Weibe, welches während der so kurzen Periode ihres Reizes (etwa vom 16ten bis zum 30, 35sten Jahr, nachdem das Klima) sich seiner Befriedigung hingiebt dafür versprechen sie nie zu verlassen und für ihren Unterhalt so lange sie lebt die Sorge mit ihr zu theilen, daß sie nicht hülflos bleibe, wenn es ihr an Reiz gebricht Männer anzuziehn: er muß ferner die Sorge für die Kinder, nachdem die Periode der Säugung vorüber, auf sich nehmen, weil er die größ[t]e Kraft hat. Jede Geschlechtsbefriedigung ohne Uebernahme dieser Verbindlichkeit ist Unrecht, d. h. ist Bejahung des eig[nen] Willens mittelst Verneinung des fremden, im weiblichen Individuo erscheinenden Willens. Aus dieser Verbindlichkeit des Mannes geht nothwendig die Verbindlichkeit des Weibes hervor ihm treu zu seyn, d. h. keinen ande[rn] Mann zu befriedigen, da sonst die Kinder nicht gewiß die seinen wären: da nun aber das Weib einen Geschlechtstrieb hat, so gut als der Mann; so geht wieder aus der Verbindlichkeit des Weibes ihm treu zu seyn auch die Verbindlichkeit des Mannes hervor ihr treu zu seyn, d. h. seine Fähigkeit den weiblichen Geschlechtstrieb zu befriedigen auf ein Weib zu beschränken; also auch von seiner Seite das Ehepactum nicht zu brechen. Dies alles geht aus dem Natur-Recht hervor. Jedoch ist dies noch keine Feststellung der Monogamie: die ist aus dem Naturrecht nicht abzuleiten; sondern bloß positiven Ursprungs. [288] Aus dem Natur-Recht folgt nämlich bloß die Verbindlichkeit des Mannes nur ein Weib zu haben; so lange diese im Stande ist seinen Trieb zu befriedigen

und selbst einen gleichen Trieb hat. Bleibend ist bloß die Verbindlichkeit der Sorge für das Weib so lange sie lebt und für die Kinder bis sie erwachsen. Der Trieb und die Fähigkeit zur Geschlechtsbefriedigung dauert beim Mann mehr als doppelt so lange als beim Weib: von 24—60. — Sie ist meistens schon mit 35, gewiß mit 40 zur Geschlechtsbefriedigung und zum Gebären untauglich. Da ist nun aus dem Natur-Recht keine Verbindlichkeit abzuleiten daß der Mann seine noch gebliebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden jetzt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von seinem 24sten bis 40sten Jahr; und sie ist nicht mehr tauglich: so thut er ihr kein Unrecht wenn er ein zweites jüngeres Weib nimmt, sobald er dann im Stande ist zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben, und für alle Kinder zu sorgen. Ich zeige Ihnen was aus dem Natur-Recht folgt: die positiven Satzungen unsrer christlichen Staaten auf alle Weise zu Gesetzen des Natur-Rechts zu machen liegt mir nicht ob. Dieses natürliche Recht auf zwei successive Weiber, oder auf mehrere wenn sie etwa durch Krankheit unfähig werden den Mann zu befriedigen, mag in den wenigsten Fällen zur Gültigkeit gelangen: theils weil, bei unsrer Einrichtung des Lebens, der Mann selten schon mit 24 Jahren ein Weib übernehmen kann; theils auch weil meistens, nachdem das Weib 36 oder 40 Jahre alt ist, sein Vermögen nicht ausreicht die Sorge für noch ein Weib und noch mehr Kinder zu übernehmen. Aber sobald die Bedingungen dazu, wie ich sie aufgezeigt, sich vorfinden, so liegt kein Unrecht in der Sache. Uebrigens ist die häufige Nothwendigkeit der späten Ehe des Mannes die Quelle der Hurerei. — Wenn der Mann in seinem Verhältniß gegen das Weib sich zu hüten hat daß er nicht Unrecht thue; so hat das Weib sich zu hüten daß sie nicht unklug sei. Statt aller der Vorzüge des männlichen Geschlechts hat das weibliche nur den des Reizes für die Männer auf wenige Jahre: mit dies[er] ihr[er] einzigen Ausstattung der Natur muß sie klug wirthschaften: d. h. sich keinem Manne hingeben als bis sie den gefunden der dafür die Sorge für sie, auf Lebenszeit, und die Sorge für die Kinder übernommen. Die Unklugheit der Weiber ist die zweite Quelle der Hurerei und des Elends daraus. Wer diese Unklugheit benutzt, begeht offenbar ein sehr großes

Unrecht; seinem augenblicklichen Genuß opfert er die ganze Glückseligkeit des Weibes: ein gefallnes Weib nimmt keiner zur Ehe; weil er ihr keine Treue zutrauen kann; da sie ihre Schwäche gezeigt hat. Der Verführer macht sie also unglücklich; bejaht seinen Willen mittelst Verneinung des Willens des Weibes: begeht ein großes Unrecht. Dies Unrecht war also die sechste Rubrik: (Recapitulatio). — Die fünfte Rubrik war Verletzung des Eigenthums: was ist Eigenthum? (Illustr.)

[287] Ableitung des Eigenthums.

Eigentliches Eigenthum, d. h. solches, welches, ohne Unrecht, dem Menschen nicht genommen, hingegen ohne Unrecht aufs Aeußerste von ihm vertheidigt werden kann, das kann, unsrer Ableitung des Unrechts zufolge, nur dasjenige seyn, was durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die darauf verwendeten Kräfte seines Leibes, dem in diesem Leibe sich objektivirenden Willen entzieht, um solche Kräfte dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen. Denn nur so bricht der Ausüber des Unrechts, durch einen Angriff der nicht auf den fremden Leib, sondern auf eine leblose und von diesem ganz verschiedne Sache gerichtet ist, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, weil mit dieser Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichsam verwachsen und identifizirt sind. [288] Hieraus folgt, daß [sich] alles ächte, d. h. ethische (nicht willkürlich angenommne) Eigenthumsrecht ursprünglich einzig und allein gründet auf Bearbeitung: vor Kant nahm man dies auch ziemlich allgemein an. Schon das älteste aller Gesetzbücher, das des Menu sagt schön und deutlich: „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antelope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete." — Kant hat diesen natürlichen und einfachen Begriff des Eigenthumsrechts verrückt, und will es begründen durch Besitzergreifung und Erklärung derselben. Wie soll doch die bloße Erklärung meines Willens, Andre vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, auch sofort mir ein Recht hiezu geben? Offenbar

bedarf solche Erklärung selbst erst eines Rechtsgrundes ihrer Gültigkeit; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch derjenige, an sich, d. h. ethisch, Unrecht handeln, der jene Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache, die sich auf nichts gründen als eben auf ihre eigne Erklärung, nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen? es ist vielmehr ganz klar und leicht einzusehn, daß es ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung einer Sache, durch Verwendung ursprünglich eigner Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache durch irgend eine fremde Mühe bearbeitet, verbessert, vor Unfällen geschützt, bewahrt ist; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib jenes Andern, statt dem eignen Willen desselben, seinem Willen dienen; er verneint also den im fremden Leibe erscheinenden Willen, indem er seinen eignen Willen über dessen Erscheinung, seinen Leib und dessen Kräfte, hinaus bejaht: d. h. thut Unrecht. Dieses gilt, so klein auch die Mühe seyn mag, welche der Andre an die Sache gewendet hat, sogar wenn es das bloße Abpflücken oder vom Boden aufheben einer wildgewachsenen Frucht ist. Man hat dieses letztere Detention genannt, die Bearbeitung aber Formation, und beide aufgestellt als zwei verschied[ene] ursprüngliche Rechtsgründe. Das ist überflüssig. Es ist hauptsächlich daher gekommen, weil man den Namen Formation gewählt hatte, der aber nicht paßt: denn jede Mühe die auf eine Sache verwendet worden, sei es Bearbeitung oder Sicherstellung, ist ja nicht immer eine Formgebung. Also das ethische Eigenthumsrecht wird immer ursprünglich begründet durch **Arbeit** oder **Mühe** die an die Sache verwendet worden. — Hingegen **bloßer Genuß** einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt eben so wenig ein Recht darauf, als die bloße Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher, wenn etwa eine Familie ein Jahrhundert hindurch auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch etwas zu dessen Verbesserung gethan zu haben; so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne ethisches

Unrecht gar nicht wehren. Also das sogenannte **Präo[k]kupations**-Recht, dem zufolge man [289] für den bloßen gehabten Genuß einer Sache noch obendrein Belohnung fordert, nämlich ausschließliches Recht auf den ferneren Genuß, ist ethisch ganz grundlos, ist gar kein Recht. Dem, der sich bloß auf dieses Recht stützt, könnte der neue Ankömmling mit viel besserm Rechte entgegnen: „eben weil Du schon so lange genossen hast, ist es Recht, daß jetzt auch Andre genießen.“ Von jeder Sache die durchaus keine[r] Bearbeitung fähig ist, durch Verbesserung oder Sicherstellung vor Unfällen, giebt es keinen ethisch begründeten Alleinbesitz: das Wild im Walde, die Fische in der See, im Strom, Teich: der Bernstein am Ufer; Lapislazuli in Tibet; Topase im Felsen i[m] Voigtland u. dgl. Es müßte denn seyn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Andern, etwa zur Belohnung anderweitiger Dienste, gehört etwa zur Belohnung des Königs, ist Regal: das setzt aber schon ein durch Konvention geregeltes Gemeinwesen, den Staat voraus. Ohne Konvention darüber, ist die Mühe des Fangens oder Einsammelns Begründung des Besitzrechts. — Das ethisch begründete Eigenthumsrecht, wie ich es abgeleitet habe, giebt seiner Natur nach, dem Besitzer eine eben so uneingeschränkte Macht über die Sache, als die ist, welche er über seinen eignen Leib hat: daraus folgt, daß er, durch Tausch oder Schenkung, sein Eigenthum Andern übertragen kann, welche alsdann mit demselben ethischen Recht als er, die Sache besitzen. (Erb-Recht?) Und[46]) offenbar kann Einer, sobald er ein solches vollkommnes Eigenthumsrecht an ein[e] Sache hat, die als die Frucht seiner Arbeit betrachtet wird, sie auch einem Ande[rn] unter jeder Bedingung schenken, auch unter der Bedingung daß er selbst nicht mehr lebte; eben weil sein Recht unbeschränkt ist: woraus das Recht des Vermächtnisses hervorgeht. Daß die Kinder erben, geschieht weil man eine solche Schenkung stillschweigend voraussetzt.

Ich habe also gezeigt was Eigenthum sei: diese Erörterung gehörte zur Erläuterung der fünften Rubrik v[on] Unrecht die in Verletzung des Eigenthums besteht. Also haben wir jetzt gesehn was Unrecht sei. Jetzt fragen wir: wie wird das Unrecht **ausgeübt?**

Zwei Arten der Ausübung des Unrechts.

Die **Ausübung des Unrechts** überhaupt betreffend, so geschieht sie auf zwei Wegen: entweder durch Gewalt oder durch List: in Hinsicht auf das ethisch Wesentliche ist dies einerlei. Mord und Verletzung vertilgen oder verstümmeln das fremde Individuum; gleichviel ob durch gewaltsamen Todtschlag, oder durch listige Vergiftung. In allen übrigen Fällen, also überall wo ich Unrecht thue, ohne den Leib des fremden Individuums zu zerstören oder zu verletzen, besteht das Wesentliche des Unrechts immer darin, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge meinem Willen zu dienen, statt seinem eignen, nach meinem Willen zu handeln, statt nach seinem eignen. Also ihn zwinge, durch sein Thun, seine Arbeit, meinen Zwecken zu dienen statt seinen. Dies erreiche ich nun auf dem Wege der Gewalt, physisch, durch Kausalität: — (ill[ustr].).

Die Lüge.

Auf dem Wege der List erreiche ichs durch Motivation, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität ist: folglich dadurch, daß ich seinem Willen Scheinmotive vorschiebe, vermöge welcher er vermeinend zu thun was er will, thut was ich will. Da das Medium der Motive die Erkenntniß ist; so kann ich jenes Vorschieben eines falschen Motivs nur bewerkstelligen, durch Verfälschung seiner Erkenntniß: und das ist die Lüge. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden **Willen,** nicht auf seine **Erkenntniß** allein, für sich und als solche; sondern auf diese nur als Mittel, nämlich sofern sie seinen Willen bestimmt. Ich verfälsche seine Erkenntniß niemals ihrer selbst wegen; sondern immer nur um dadurch sein Wollen anders zu lenken, nach meinen Zwecken. Denn mein Lügen selbst, da es von meinem Willen ausgeht, bedarf eines Motivs: und ein solches kann nur seyn der fremde Wille, nicht die fremde Erkenntniß an und für sich: denn diese als solche kann nie einen Einfluß auf mich haben, kann daher nie meinen Willen bewegen, nie

ein Motiv seiner Zwecke seyn: sondern dies kann nur das fremde Wollen und Thun; und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen Lügen, die aus offenbarem Eigennutz entspringen, sondern auch von denen, welche hervorgeh[n] aus reiner Bosheit, die sich weiden will an den schmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums. Sogar die bloße Windbeutelei, welche zunächst nur darauf ausgeht sich bei andern in höhere Meinung und größre Achtung zu setzen, bezweckt zuletzt eben dadurch einen größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Also jede Lüge ist ein Einwirken auf den fremden Willen mittelst der fremden Erkenntniß; hat allemal die Absicht den fremden Willen nach meinen Zwecken zu leiten. [290] Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Aussage überhaupt, ist an sich kein Unrecht, wohl aber das Aufheften einer jeden Lüge. Wer dem verirrten Wandrer den rechten Weg zu zeigen verweigert, thut ihm kein Unrecht; wohl aber der welcher ihn auf den falschen hinweist. — Aus dem Gesagten folgt, daß jede Lüge eben so Unrecht ist, wie jede Gewaltthätigkeit: beide unterscheiden sich nur durch die Wahl der Mittel: die Lüge hat, wie die Gewalt, den Zweck die Herrschaft meines Willens auszudehnen auf fremde Individuen, also meinen Willen zu bejahen durch Verneinung des ihrigen. Hieraus ist klar daß die Quelle der Lüge allemal ist die Absicht, die Herrschaft seines Willens auszudehnen über fremde Individuen, den Willen dieser zu verneinen, um seinen eignen desto besser zu bejahen, folglich geht die Lüge als solche aus von Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. Daher nun kommt es daß Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Gradheit unmittelbar als lobenswerthe und edle Gemüthseigenschaften erkannt und geschätzt werden, weil wir voraussetzen, daß derjenige welcher diese Eigenschaften offenbart, keine Ungerechtigkeit, keine Bosheit der Gesinnung hege, und eben daher keiner Verstellung bedarf. Wer offen ist, hegt kein Arges. — Die förmlichste und dadurch vollkommenste Lüge ist der gebrochne Vertrag: denn hier sind alle angeführten Bestimmungen der Lüge vollständig[,] deutlich und ausdrücklich beisammen. Nämlich indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde mir verheißene Leistung unmittelbar und eingeständlich

das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Verſprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechſelt. Die darin gemachte Ausſage wahr zu machen, ſteht, der Annahme zufolge, in der Macht eines jeden der beiden Kontrahenten. Bricht der Andre den Vertrag, leiſtet nicht das Verheißene; ſo hat er mich getäuſcht und hat durch Unterſchieben bloßer Scheinmotive in mei[ne] Erkenntniß, meinen Willen nach ſeiner Abſicht gelenkt: er hat alſo mittelſt einer recht planmäßigen Lüge die Herrſchaft ſeines Willens ausgedehnt über das fremde Individuum, alſo ein vollkommnes Unrecht begangen. Hierauf gründet ſich die ethiſche Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der *Verträge*. Jede *Lüge* iſt, nach der gegeb[nen] Darſtellung Unrecht, grade wie jede Gewaltthätigkeit; der *gebrochene Vertrag* iſt aber die vollkommenſte planmäßigſte ausdrücklichſte Lüge, iſt eine *feierliche Lüge*.

Unrecht durch Gewalt iſt für den Ausüber nicht ſo *ſchimpflich* als Unrecht durch Liſt: weil jenes wenigſt[ens] von phyſiſcher Kraft zeugt, dieſe[s], durch den Gebrauch des Umwegs, von Schwäche und alſo den Thäter als phyſiſches und moraliſches Weſen zugleich herabſetzt: zudem weil Lug und Betrug, nur dadurch gelingen kann, daß, der ſie ausübt, zugleich ſelbſt Abſcheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen. (Sehr[47]) große Verſchmitztheit iſt minder ſchändlich als gemeiner, plumper Betrug, durch den intellektuellen Werth.)

Begriff des Rechts.

Als *Inhalt des Begriffs Unrecht* ergiebt ſich alſo, daß es iſt die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher dieſes die Bejahung des in ſeiner Perſon erſcheinenden Willens ſo weit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Perſonen erſcheinenden Willens wird. Ich habe auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem ich zugleich ſeine Ab-

stufungen vom höchsten Grad zu den niedrigsten durch wenige Hauptbegriffe bestimmte. Diesemzufolge ist der Begriff Unrecht der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte Begriff Recht ist der abgeleitete und negative. Denn wir müssen uns nicht an die Worte halten, sondern an die Begriffe. In der That würde nie von Recht geredet worden seyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts und durch ihn wird jede Handlung gedacht, welche nicht Ueberschreitung der oben angegebnen Gränze ist, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens zur stärkeren Bejahung des eignen ist. Jene Gränze theilt daher, in Hinsicht auf eine bloß und rein ethische Bestimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in solche die Unrecht oder Recht sind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergesetzte Weise, eingreift in die Sphäre fremder Willensbejahung, solche verneinend, ist sie nicht Unrecht. — [291] Daher ist z. B. das Versagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, etwa Nicht-beispringen wenn einer in Lebensgefahr um Hülfe ruft, die wir ohne eig[ne] Lebensgefahr leisten könnten, das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht. Nur läßt sich mit völliger Gewißheit sagen, daß wer fähig ist die Liebllosigkeit und Härte bis zu einem solchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, sobald seine Wünsche es fordern und kein Zwang es wehrt. — Also Recht ist bloße Negation von Unrecht: eine Handlung ist recht, heißt bloß, sie ist nicht Unrecht, d. i. durch sie bejaht der Handelnde seinen Willen, ohne zugleich den Willen eines Andern, sofern dieser Wille schon ausgedrückt ist durch das Daseyn und die Beschaffenheit des Leibes, zu verneinen.

Zwangsrecht.

Der Begriff des Rechts als der Negation des Unrechts, hat aber seine hauptsächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden, in den Fällen, wo das von einer Seite versuchte Unrecht, von der ande[rn] mit Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder

Unrecht seyn kann, folglich Recht ist. Eine solche Handlung erschien[e] außer dem Zusammenhange gesehe[n] als Unrecht, aber sie ist Recht durch ihre Beziehung auf eine Handlung eines ander[n] Individuums welche wirklich Unrecht ist. Die dabei verübte Gewaltthätigkeit, bloß an sich und abgerissen betrachtet, wäre Unrecht: aber hier ist sie durch den Anlaß, das Motiv **gerechtfertigt**, d. h. zum Recht geworden. Wenn ein Individuum in der Bejahung seines Willens so weit geht, daß es dadurch in die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und dadurch diese verneint; so ist mein Abwehren dieses Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung, und insofern von meiner Seite nichts mehr als die Bejahung des Willens der in meinem Leibe wesentlich und ursprünglich erscheint und daher durch das Daseyn meines Leibes schon implicite ausgedrückt ist: folglich ist jenes Abwehren nicht Unrecht, daher heißt es **Recht.** Dies heißt: ich habe sodann ein Recht, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen: dieses kann, wie leicht einzusehn ist, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehn: denn die Beeinträchtigung, da sie eine eindringende äußere Gewalt ist, muß mit einer sie etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden, und dies geschieht ohne alles Unrecht, folglich mit Recht: denn alles, was von meiner Seite dabei geschieht, liegt immer nur in der Sphäre, der meiner Person als solcher wesentlichen und schon durch diese ausgedrückten Willensbejahung: diese bleibt der Schauplaz des Kampf[e]s: und was ich so thue, dringt nicht in die Sphäre fremder Willensbejahung ein, ist folglich nur Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation. Wenn also mein Wille, wie dieser erscheint in meinem Leibe und in der Verwendung der Kräfte dieses Leibes zu dessen Erhaltung, von einem fremden Willen verneint wird; so kann ich, ohne Unrecht, diesen fremden Willen zwingen, von solcher Verneinung abzustehn: d. h. ich habe soweit ein Zwangsrecht. Dieselbe Handlung von meiner Seite, die außerdem Unrecht wäre, ist nunmehr Recht.

Recht zur Lüge.*)

In allen Fällen nun, wo ich ein ſolches Zwangsrecht habe, d. h. ein vollkommnes Recht habe Gewalt gegen Andre zu gebrauchen, da kann ich, wenn dieſe Gewalt mir fehlt, zum ſelben Zwecke auch die Liſt gebrauchen, kann den fremden Willen, welcher meinen Willen zu verneinen ſtrebt, auch durch Schein-Motive die ich in ſeine Erkenntniß bringe, von ſeinem Ziel ablenken, eben ſo gut als ich ihm ohne Unrecht Gewalt entgegenſtellen könnte, wenn ich ſie hätte: ich kann alſo, ohne Unrecht, der fremden Gewalt Liſt und Betrug entgegenſtellen: folglich habe ich ein wirkliches Recht zur Lüge, grade ſoweit als ich es zur offnen Gewalt, zum Zwange habe. Exempel**): Straßenräuber. — Hausräuber bei Einbruch. — Barbaresken. —

(Zwingt mich Einer, mit der Piſtole auf der Bruſt ihm einen Wechſel auszuſtellen; ſo hätte ich ganz Recht, wenn ich es möglich machen könnte, den Wechſel mit einer Tinte zu ſchreiben, die ganz und gar verblaßt und bald keine Spur nachläßt.)

Ein durch unmittelbare körperliche Gewalt abgezwungnes Verſprechen bindet nicht: weil der ſolchen Zwang Erleidende ein Recht hat ſich durch Tödtung der Gewältiger zu befreien, geſchweige durch Hintergehung. Wer ſein geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es ſich durch Liſt verſchafft. Falſche Würfel: Kriegsliſt.***)

[292] So ſcharf ſtreift die Gränze des Rechts an die des Unrechts. Bisher hat aber noch Niemand gewagt ſie ſo ſcharf zu zieh[n]. — Sie werden leicht einſeh[n] daß dieſes nicht im Widerſpruch ſteht mit dem was ich geſagt habe über die urſprüngliche Unrechtmäßigkeit der Lüge wie der Gewalt. Beides urſprüng[lich] Unrecht, wird Recht dadurch, daß es bloße Abwehr des Unrechts iſt. Dieſes ſtatt der Theorien über Nothlüge!

*) [Dazu die Bleiſtiftnotiz:] Paradoxon.

**) p 490 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unſrer Ausg. Bd. I S. 401, 20–37].

***) p 490 [deſ. Buches; in unſrer Ausg. Bd. I S. 402, 5–9].

Die Bedeutung von Recht und Unrecht ist eine ethische.

Nach allem Bisherigen sind also Unrecht und Recht bloß ethische Bestimmungen, d. h. Bestimmungen welche gültig sind für die Betrachtung des Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung an sich dieses Handelns. Diese Bedeutung kündigt sich im Bewußtsein unmittelbar an, dadurch daß einerseits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet ist, so angenehm auch dessen Erfolg seyn mag: dieser Schmerz drückt zweierlei aus: 1. er ist das bloß Gefühlte Bewußtseyn des Unrecht-Ausübenden von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm selbst welche den Grad erreicht, wo sie zur Verneinung der fremden Willenserscheinung wird, 2. sodann auch ist er das innere, geheime Bewußtseyn des Unrecht-Ausübenden, daß er zwar als Erscheinung von dem Unrechtleidenden verschieden ist, an sich aber mit diesem identisch. (Die weitere Auseinandersetzung dieser innern Bedeutung aller Gewissensangst suo loco.) Andrerseits der Unrecht-Leidende ist sich schmerzlich bewußt der Verneinung seines Willens, wie dieser Wille schon ausgedrückt ist durch seinen Leib und dessen natürliche Bedürfnisse, zu deren Befriedigung die Natur ihn auf die Kräfte dieses Leibes verweist: und zugleich ist er sich bewußt, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weise abwehren könnte, wenn ihm die Macht nicht mangelte. Dies Gefühl des Unrechtleidens ist ein rein geistiger Schmerz, der ganz verschieden ist von dem physischen Schmerz durch das Uebel das man erduldet oder den Verdruß über den Verlust den man leidet. Diese rein ethische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen haben, nicht als Staatsbürger. Diese Bedeutung von Recht und Unrecht bliebe folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz. Sie ist die Grundlage und der Gehalt alles dessen, was man deshalb Natur-

Recht genannt hat: besser hieße es ethisches Recht: denn seine Gültigkeit erstreckt sich nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, sondern nur auf das Thun, und auf die aus diesem Thun dem Menschen selbst hervorgehende Erkenntniß seines individuellen Willens, welche Erkenntniß Gewissen heißt. Im Naturzustande aber kann diese rein ethische Bestimmung des Handelns sich nicht in jedem Fall auch nach Außen, auf andre Individuen geltend machen und verhindern, daß nicht Gewalt, statt des Rechts, herrsche. Im Naturzustande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Falle nicht Unrecht zu thun, nicht aber in jedem Falle nicht Unrecht zu leiden: dies hängt ab von seiner zufälligen äußer[en] Gewalt. Daher sind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für de[n] Naturzustand gültig und keineswegs konventionell: aber dort gelten sie bloß als ethische Bestimmungen zur Selbsterkenntniß des eigenen Willens eines Jeden. Nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke mit welchen der Wille zum Leben in menschlichen Individuen sich offenbart, sind die Begriffe Recht und Unrecht ein fester Punkt (wie der Eispunkt auf [dem] Thermometer), nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird: d. h. auf diesem Punkt giebt der Wille den Grad seiner Heftigkeit, [293] und zugleich den Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis an, durch Unrecht-Thun. Denn vermöge des principii individuationis (Zeit und Raum) sind die Individuen einer Art verschieden. Das principium individuationis aber ist eben die Form der ganz im Dienst des Willens stehenden Erkenntniß. Wenn nun aber Einer die rein ethische Betrachtung des Handelns ganz bei Seite setzen oder verleugnen will, und das Handeln bloß betrachten will nach dessen äußerer Wirksamkeit und deren Erfolg; so kann er allerdings, was Hobbes that, Recht und Unrecht erklären für ganz konventionelle und willkürlich angenommne Bestimmungen, die daher außer dem positiven Gesetz gar nicht vorhanden sind: denn wir können nie ihm durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußeren Erfahrung gehört. Derselbe Hobbes karakterisirt seine vollendet empirische Denkungsart höchst merkwürdig dadurch, daß er, in seinem

Buche de principiis Geometrarum[48]), die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite: nun können wir ihm doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, also ihm so wenig die Apriorität der Mathematik als die Apriorität des Rechts beibringen, weil er sich nun einmal jeder nichtempirischen Erkenntniß verschließt. Indessen[49]) giebt es für die Apriorität der Erkenntniß von Recht und Unrecht, und für die Unabhängigkeit derselben von aller positiven Satzung auch einen empirischen Beleg. Alle Wilde nämlich kennen Recht und Unrecht; zwar in abstracto mögen sie wenig darüber zu sagen wissen, aber unmittelbar, im Gefühl, wie man spricht, unterscheiden sie Recht und Unrecht sehr wohl, ja bisweil sehr fein und genau. Dies zeigt sich täglich bei ihrem Umgang mit der Mannschaft Europäischer Schiffe, dem Tauschhandel mit solchen, den Verträgen die darüber geschlossen werden, den Besuchen, die sie auf den Schiffen machen. Sie sind dreist und zuversichtlich wenn sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei vorkommenden Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen: hingegen durch eigenmächtiges, ungerechtes Verfahren reizt man sie zum Kriege.

Die reine Rechts-Lehre ist also ein Kapitel der Ethik und bezieht sich direkt bloß auf das Thun und nicht auf das Leiden. Denn nur das Thun ist Aeußerung des Willens, und den Willen allein betrachtet die Ethik. Leiden ist bloße Begebenheit: die Ethik kann das Leiden bloß indirekt berücksichtigen, nämlich allein um nachzuweisen, daß was bloß geschieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrecht-Thun ist. — Die Ausführung der Rechts-Lehre, als eines Kapitels der Ethik, würde zum Inhalt haben die genaue Bestimmung der Gränze bis zu welcher ein Individuum gehen kann in der Bejahung seines schon in seinem Leibe objektivirten Willens, ohne daß diese Bejahung zur Verneinung eben jenes Willens w[erde] sofern er in einem andern Individuo erscheint; sodann die Bestimmung der Handlungen, welche diese Gränze überschreiten, folglich Unrecht sind, und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer also bliebe hier das Augenmerk der Betrachtung das eigne Thun.

Der Staat.

In äußrer Erfahrung, als Begebenheit, erscheint nun aber das Unrecht-Leiden, und in ihm manifestirt sich, deutlicher als irgendwo, die Erscheinung des Widerstreits des Willens zum Leben gegen sich selbst, welche Erscheinung hervorgeht aus der Vielheit der Individuen und ihrem Egoismus, welche beide bedingt sind durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntniß des Individuums ist. An diesem Widerstreit, dieser Eris, eben hat ein großer Theil des dem menschlichen Leben wesentlichen Leidens seine stets fließende Quelle.

Weil allen menschlichen Individuen die Vernunft gemeinsam ist, und sie daher nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall erkennen, sondern auch das Ganze im Zusammenhang überblicken; so haben sie die Quelle jenes Leidens bald erkannt und sind auf Mittel bedacht geworden, dasselbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, und zwar durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches jedoch überwogen wird von dem daraus hervorgehenden gemeinschaftlichen Vortheil. Dem Egoismus jedes Einzelnen ist zwar, bei vorkommenden Fällen, das Unrecht-Thun sehr angenehm: allein es hat stets ein nothwendiges Korrelat [294] am Unrecht-Leiden eines andern Individuums, dem dieses ein großer Schmerz ist. Indem nun die Vernunft das Ganze überdenkt, tritt sie heraus aus dem einseitigen Standpunkt des Individuums, dem sie angehört und macht sich von der Anhänglichkeit an dasselbe, für den Augenblick, los. Dann sieht sie den Genuß des Unrecht-Thuns in einem Individuo jedesmal überwogen durch den verhältnißmäßig größern Schmerz im Unrecht-Leiden eines andern: ferner findet sie, daß weil hier alles dem Zufall überlassen bleibt, Jeder zu befürchten hat, daß ihm viel seltner der Genuß des gelegentlichen Unrecht-Thuns, als der Schmerz des Unrecht-Leidens zu Theil werden möchte. Hieraus erkennt nun die Vernunft, daß sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als auch um es möglichst gleichförmig zu vertheilen, das beste und einzige Mittel

sei, daß Alle dem durch das Unrecht-Thun zu erlangenden Genuß entsagen, wodurch dann auch Allen der Schmerz des Unrecht-Leidens erspart wird. Dieses Mittel also, welches der durch den Gebrauch der Vernunft methodisch verfahrende und dabei seinen einseitigen Standpunkt verlassende Egoismus leicht ersonnen und allmälig vervollkommnet hat, ist der Staatsvertrag oder das Gesetz. Wie ich hier seinen Ursprung angebe, stellt ihn schon Plato in der Republik dar. In der That ist dieser Ursprung der wesentlich einzige und durch die Natur der Sache gesetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben: denn erst diese Entstehungsart, dieser Zweck, macht ihn zum Staat. Dabei ist es aber gleichviel ob der Zustand welcher in jedem bestimmten Volk dem Eintritt des Staats vorhergieng, der Zustand eines Haufens von einander unabhängiger Wilden war, Anarchie, oder der eines Haufens Sklaven, die der stärkere nach Willkühr beherrschte, Despotie. In beiden Fällen war noch kein Staat da: dieser entsteht erst durch jene gemeinsame Uebereinkunft: und je nachdem diese Uebereinkunft mehr oder weniger vermischt ist mit Anarchie oder Despotie, ist der Staat vollkommner oder unvollkommner.

Die Ethik gieng ausschließlich auf das Recht- oder Unrecht-Thun: daher konnte sie dem, welcher etwa entschlossen wäre, kein Unrecht zu thun, die Gränze seines Handelns genau bezeichnen. Sie frägt: was hat ein Mensch zu thun, um gerecht zu seyn? Die Staatslehre aber, die Lehre von der Gesetzgebung, geht umgekehrt ganz allein auf das Unrecht-Leiden, sie frägt: „was braucht Einer sich nicht gefallen zu lassen, wenn er nicht Unrecht leiden soll?“ und sie würde sich nie um das Unrecht-Thun bekümmern, wenn es nicht wäre, wegen seines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrecht-Leidens, welches ihr Augenmerk ist, als der Feind, dem sie entgegen arbeitet. Ja, wenn sich ein Unrechtthun denken ließe, mit welchem kein Unrecht-Leiden von einer andern Seite verknüpft wäre; so würde, konsequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, in der Ethik ist der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale der Wille, die Gesinnung: daher gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht

ganz gleich, und der solches Wollende ist sofort vor ihrem Richterstuhl als Ungerecht verdammt. Eben[50]) so gilt der feste Entschluß und der mißlingende Versuch zur guten That, dessen Wirkung eine äußere Gewalt hemmt, ganz gleich der ausgeführten guten That. Es kommt der Ethik bloß an auf das was *gewollt* wird, nicht auf das was *geschieht*: mit dem Erfolg der That mögen nachher Zufall und Irrthum spielen, in deren Reich die bloße Begebenheit als solche liegt: das ändert nichts am ethischen Werth der That. Für die Ethik hat die Außenwelt und ihre Begebenheiten bloß insofern Realität, als sie Zeichen des Willens sind, der durch sie bestimmt wurde: außerdem sind sie ihr nichtig, und diese ihre Nichtigkeit, in Hinsicht auf den Standpunkt des eigentlich Wesentlichen wird eben dadurch bestätigt daß die Begebenheiten als solche im Reiche des Zufalls und des Irrthums liegen: dies eben zeigt, daß es vom höchsten Standpunkt aus gar nicht ankommt auf das, was *geschieht*, sondern auf das, was *gewollt* wird. Hingegen den *Staat* kümmern Wille und Gesinnung, bloß als solche, ganz und gar nicht; sondern allein die wirkliche Begebenheit, die *That*; sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt: die ungerechte That kümmert ihn wegen ihres Korrelats des Unrecht-Leidens von der andern Seite. Dem Staat ist also die That, die Begebenheit, das allein Reale: [295] Die Gesinnung, die Absicht, kann bloß von ihm erforscht werden, weil er die Bedeutung der That, daraus erkennen will, d. h. *die eigentliche That* im wahren Lichte sehn will. (Illustr.) Deshalb wird der Staat Niemanden verbieten Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen; sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Rad und Schwert die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, *die Neigung* zum Unrecht-Thun, die *böse Gesinnung*, zu vertilgen. Sondern er will bloß jedem möglichen Motiv zum Unrecht-Thun, immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben, in der unausbleiblichen Strafe, zum voraus entgegenstellen. Zu diesem Zweck wird nun die Staatslehre, oder die Gesetzgebung von der Ethik jenes Kapitel borgen, welches die Rechtslehre ist, und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und Unrechts, die genaue Gränze zwischen beiden be-

stimmt: aber sie borgt es einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Ethik als unüberschreitbar, wenn man nicht Unrecht thun will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als Gränzen, deren Ueberschrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von welchen man Andre zurückzutreiben deshalb ein Recht hat: diese Gränzen nun werden daher von der möglicherweise passiven Seite aus verbollwerkt, durch Gesetze. Der Jurist und der Moralist haben das nämliche Thema, das Handeln der Menschen gegen einander: aber sie haben einen umgekehrten Gesichtspunkt: der Moralist geht vom Thun aus, von der aktiven Seite; der Jurist vom Leiden, von der passiven Seite. Z. B. Ein Schuldner und ein Gläubiger streiten, indem jener die Schuld leugnet. Dabei sind gegenwärtig ein Moralist und ein Jurist. Beide werden lebhaften Antheil an der Sache nehmen, auch beide den nämlichen Ausgang der Sache wünschen, obgleich beide einen entgegengesetzten Gesichtspunkt und jeder ganz andre Absicht hat. Der Jurist wird sagen: „ich will daß dieser Mann das Seinige wiedererhalte." Der Moralist: „ich will daß jener Mann thue was gerecht ist." — Es ist die nämliche Linie von entgegengesetzten Richtungen aus gezogen. Hieraus ergiebt sich daß der Rechtslehrer eigentlich der umgekehrte Moralist ist, wie man recht witzig den Geschichtschreiber einen umgewandten Propheten genannt hat. Die Rechts-Lehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, ist die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo diese von den Rechten handelt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und seiner Negation des Rechts ist ursprünglich ethisch, wird aber juridisch, durch Verlegung des Ausgangspunkts von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umkehrung. Dieses, so lange man es nicht deutlich einsah, und sodann die Rechtslehre Kants, welche aus seinem kategorischen Imperativ die Errichtung des Staats als moralische Pflicht ableitet, hat in der neuer[n] Zeit ziemlich häufig den sehr sonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach Moralität hervor und sei demnach gegen den

Egoismus gerichtet. Als ob die innre Gesinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille sich von Außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter ist das Theorem, der Staat sei die Bedingung der Freiheit im ethischen Sinn und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenseit der Erscheinung liegt, geschweige jenseit menschlicher Einrichtungen. Der Staat ist, wie gesagt, so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet; daß er umgekehrt grade hervorgegangen ist aus dem sich wohlverstehenden und methodisch verfahrenden Egoismus, indem dieser aus dem einseitigen [296] Standpunkt auf den allgemeinen getreten ist und so durch Aufsummirung als gemeinschaftlicher Egoismus Aller dasteht: diesem zu dienen ist der Staat allein da und ist errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus ethischen Gründen nicht zu erwarten ist: außerdem wäre er ja überflüssig. Der Staat ist also keineswegs gegen den *Egoismus* gerichtet, sondern allein *gegen die Nachtheiligen Folgen des Egoismus*, welche aus der *Vielheit* egoistischer Individuen diesen allen wechselseitig hervorgehn und ihr *Wohlseyn* stören: dieses *Wohlseyn* also eben bezweckt der Staat. Diesen Ursprung und Zweck des Staats hat schon Hobbes ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt. — Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommne Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innre Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte seyn. Nämlich im letzte[rn] Fall wäre es dieser, daß Niemand Unrecht *thun* wollte; im erstern aber dieser, daß Niemand Unrecht *leiden* wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich dieselbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben und ein Raubthier mit einem Maulkorb ist so unschädlich als ein gra[s]fressendes Thier. — Weiter aber als bis zu diesem Punkt kann der Staat es nicht bringen: er kann also nicht eine Erscheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entsprungen wäre. Denn, wie wir vorhin fanden, daß der Staat, seiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrecht-Leiden von der

andern Seite korrespondirte, gar nicht verbieten würde oder könnte, und bloß weil dies unmöglich ist, jedes Unrechtthun verwehrt; so würde er umgekehrt, in folge seiner auf das Wohlseyn aller gerichteten Tendenz, sehr gern dafür sorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menschenliebe aller Art *erführe*; hätten nicht auch diese ein unumgängliches Korrelat im *Leisten* von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die passive Rolle würde übernehmen wollen und keiner sich zur aktiven fände, welche letztere auch aus keinem Grunde dem Einen vor dem Andern zuzumuthen wäre. Demnach läßt sich nur das Negative *erzwingen*, welches eben das Recht ist, nicht das Positive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten oder unvollkommnen Pflichten verstanden hat.

Wir sahen also, daß die Gesetzgebung *die Rechtslehre*, oder die Lehre vom Wesen und den Gränzen des Rechts und Unrechts *von der Ethik entlehnt*, um dieselbe nun zu ihren, der Ethik fremden Zwecken anzuwenden, was von der Kehrseite geschieht, und sodann danach die *positive Gesetzgebung* und das Mittel zur Aufrechthaltung derselben, d. i. den *Staat*, zu errichten. Diese Anwendung der Rechts-Lehre kann mit Rücksicht auf die eigenthümlichen Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volks geschehn. Aber nur, wenn die positive [297] Gesetzgebung im Wesentlichen durchgängig nach Anleitung der *reinen Rechtslehre* bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der *reinen Rechtslehre* sich nachweisen läßt, nur dann ist die entstandne Gesetzgebung eigentlich ein *positives Recht* und der Staat ein rechtlicher Verein, *Staat*, im eigentlichen Sinn des Worts, eine ethisch zulässige, nicht unmoralische Anstalt. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesezgebung die Begründung eines *positiven Unrechts*, ist selbst ein öffentlich zugestandnes, erzwungnes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung fast aller muhamedanischen Reiche: dahin gehört sogar mancher Theil vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Frohn, angeborne Privilegien einzelner Unterthanen u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre, oder das Natur-Recht, besser ethisches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlich positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der

angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechts-Lehre, wie, zu jenem Zweck, die Philosophie sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende fünf: 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung, wie auch des Ursprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Ethik. — 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. — 3) Die Ableitung der ethischen Gültigkeit der Verträge, da diese die ethische Grundlage des Staatsvertrags ist. — 4) Die Erklärung der Entstehung und des Zwecks des Staats, des Verhältnisses dieses Zwecks zur Ethik und der in Folge dieses Verhältnisses zweckmäßigen Uebertragung der ethischen Rechts-Lehre, durch Umkehrung[,] auf die Gesetzgebung. — 5) Die Ableitung des Straf-Rechts. — Der übrige Inhalt der Rechts-Lehre ist bloße Anwendung jener Principien, nähere Bestimmung der Gränzen des Rechts und Unrechts für alle möglichen Verhältnisse des Lebens, welche deshalb unter gewisse Gesichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. (Z. B. das Recht zwischen Regierung und Unterthanen, zwischen Käufer und Verkäufer, Pächter und Besitzer, zwischen Eheleute[n], Eltern und Kinder[n], Herren und Diener, Beamte[n] und Regierung, Gesellschafts-Recht zwischen Associés, Vormundschafts-Recht, Verlags-Recht, Büchernachdruck u. dgl. m.) In diesen besondern Lehren stimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den obersten Principien lauten sie sehr verschieden, weil solche immer mit irgend einem philosophischen System zusammenh[ä]ngen. Ich habe nun (in Gemäßheit des unsrigen) die vier ersten jener Hauptpunkte, kurz und allgemein, jedoch bestimmt und deutlich erörtert, so daß nur noch vom Strafrecht eben so zu reden ist.*)

Ueber Kants Rechtslehre.

Zuvörderst eine Bemerkung: Kants Rechts-Lehre ist ein sehr schlechtes Buch: es gehört zu seinen spätesten Schriften und ist mir nur erklärlich aus seiner Altersschwäche, die bald darauf

*) [Hier die Bleistiftnotiz:] folgd. B[og]. p 4 [daselbst ein entsprechendes Zeichen vor Beginn des Abschnitts „Vom Straf-Recht", S. 483,19; der Abschnitt „Ueber Kants Rechtslehre" sollte offenbar ad libitum ausgelassen werden].

in die zweite Kindheit übergieng. Seine Rechts-Lehre ist durch und durch eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer. Er will die Rechts-Lehre von der Ethik scharf trennen, dennoch aber die Rechts-Lehre nicht abhängen lassen von bloßer Konvention, von positiver Gesetzgebung, d. h. von willkürlichem Zwange; sondern der Begriff des Rechts soll rein und apriori bestehn. Aber das ist nicht möglich: denn das Handeln kann nur nach zwei Bedeutungen betrachtet werden: nämlich nach seiner ethischen Bedeutsamkeit, und nach seiner physischen Beziehun[g] auf Andre und dadurch auf äußern Zwang. Eine dritte Ansicht des Handelns ist gar nicht möglich. Folglich wenn Kant sagt: Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann; so ist dieses Kann entweder physisch zu verstehn: dann ist alles Recht positiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkühr, die sich durchsetzen läßt, ist Recht: — [298] oder das Kann ist ethisch zu verstehn, und wir sind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant schwebt folglich der Begriff des Rechts zwischen Himmel und Erde, und hat keinen Boden auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. — Zweitens ist Kants Bestimmung des Rechts ganz negativ und dadurch ungenügend. Wenn ich gleich sage der Begriff Recht ist ein negativer, im Gegensatz des Begriffs Unrecht, welcher der positive Ausgangspunkt ist; so darf deshalb doch nicht die Erklärung dieser Begriffe durch und durch negativ seyn. Das ist sie aber bei Kant, da er sagt: „Recht ist das, was sich mit dem Zusammenbestehn der Freiheiten der Individuen neben einander, nach einem allgemeinen Gesetze, verträgt." — Freiheit bedeutet hier die empirische, d. i. physische, nicht die ethische Freiheit des Willens: Diese empirische oder physische Freiheit ist aber das bloße Nicht-gehindert-seyn, also eine bloße Negation: ganz dieselbe Bedeutung hat wieder das Zusammenbestehn: wir bleiben also bei lauter Negationen und erhalten keinen positiven Begriff: ja, wir erfahren gar nicht, wovon die Rede ist, wenn wir es nicht schon anderweitig wissen. Das sind Kants zwei Hauptfehler. Nun in der Ausführung entwickeln sich die verkehrtesten Ansichten, wie die daß es im natürlichen Zustande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt daß alles Recht positiv sei, so daß nun das Natur-Recht

auf das positive gestützt wird, statt daß es umgekehrt seyn sollte: sodann soll die rechtliche Erwerbung begründet werden durch Besitzergreifung; dann soll es zur Errichtung des Staats eine ethische Verpflichtung geben, nach dem kategorischen Imperativ: — der Grund des Strafrechts (wovon gleich) soll seyn Vergeltung, um zu vergelten. — Was ich aber hier von der Kantischen Rechts-Lehre sage, trifft die meisten der unzähligen seit Kant erschienenen Lehrbücher des Natur-Rechts: seine Irrthümer haben den nachtheiligsten Einfluß gehabt: längst erkannte und ausgesprochne Wahrheiten sind wieder verwirrt und verdunkelt worden: seltsame Theorien sind gemacht, und haben viel Streitens und Schreibens veranlaßt. Von Bestand kann das freilich nicht seyn: die Wahrheit und gesunde Vernunft macht sich immer wieder Bahn: das Gepräge dieser letzteren trägt besonders J. C. F. Meisters Natur-Recht[51]), im Gegensatz so mancher verschrobnen Theorien: von allen mir bekannten Lehrbüchern ist es das vorzüglichste, obgleich es noch keineswegs als Muster erreichter Vollkommenheit angeseh[n] werden kann.

Vom Straf-Recht.

Also vom Straf-Recht. Zu Kants grundfalschen Behauptungen gehört, wie gesagt, auch die, daß es außer dem Staate kein vollkommnes Eigenthums-Recht gebe. Ich habe Ihnen abgeleitet, wie es auch im Naturzustand vollkommnes Eigenthum giebt, d. h. solches, welches mit vollkommnem natürlichen d. h. ethischen Recht besessen wird, daher ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht aufs Aeußerste vertheidigt werden kann. Hingegen Straf-Recht giebt es außer dem Staat eigentlich[52]) gar nicht.*) Denn der Begriff der Strafe ist: Auflegung eines Uebels in Folge einer That, für welche

*) NB dies ist vielleicht doch zu limitiren. Im Naturzustande kann ich dem der mir einmal das Obst im Garten aufgegessen hat androhen, daß wenn er es nochmals thut, ich ihn prügeln werde, und dies dann vollziehn, ohne Unrecht. So ein besondrer Fall ist aber doch nur eine Ausnahme, welche es besser ist als solche aufzustellen, als ihrethalben die Regel nicht festzusetzen.

ein Gesetz jenes Uebel androhte. Strafe setzt also Gesetz voraus. [299] Alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesez begründet*): dieses bestimmt dem Vergehn, bevor solches geschehn ist, eine Strafe, um durch deren Androhung ein Gegenmotiv zu geben, welches alle etwanige Motive zu jenem Vergehn überwiegen soll. Dies positive Gesez ist anzusehn als von allen Bürgern des Staats sanktionirt und anerkannt. Es gründet sich also auf eine[m] gemeinsame[n] Vertrag[e], zu dessen Erfüllung, unter allen Umständen die Glieder des Staats verpflichtet sind, also von der einen Seite zur Vollziehung der Strafe, und von der andern zur Duldung derselben: daher ist diese Duldung ohne Unrecht, also mit Recht erzwingbar. Folglich ist der unmittelbare Zweck der Strafe, im einzelnen Fall, Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrags. Der einzige Zweck des Gesetzes aber ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte. Denn eben damit Jeder vor Unrechtleiden geschützt sei, hat man sich zum Staate vereinigt, hat dem Unrechtthun entsagt und die Lasten der Erhaltung des Staats auf sich genommen. Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies eben unterscheidet Strafe von Rache, die nicht nur sehr unedel, sondern auch gradezu unrecht ist: letztere ist lediglich motivirt durch das Geschehene, also das Vergangene als solches. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, das man verursacht hat, sich über das selbst-erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit, und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen; sondern das Uebel das ich ihm zufüge, bleibt darum doch Unrecht. Vergeltung des Bösen mit Bösem, ohne weitere Absicht,

*) Das gilt auch bei der angeführten Ausnahme: die bloß deshalb als solche eintritt, weil in jenem Fall ein positives Gesetz von einer Seite aufgestellt wird, ohne daß es von der andern angenommen worden, d. h. ohne daß man sich zum Staat vereinigt hat: doch liegt schon hier gewissermaaßen der Anfang des Staats: denn der Droher, wird in solchem Fall bereit sein, auch von dem Andern eine gleiche Drohung anzunehmen.

ist weder ethisch, noch sonst durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das jus talionis, als selbständiges, letztes Princip des Straf-Rechts aufgestellt, ist sinnleer. Daher ist Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. Was Strafe von Rache unterscheidet ist Zweck für die Zukunft: diesen hat die Strafe aber nur dann, wann sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird: denn nur durch diese jedesmalige Vollziehung bleibt die Strafe auch für jeden künftigen Fall als unausbleiblich angekündigt und erh[ä]lt so dem Gesetz die Kraft abzuschrecken, welches eben sein Zweck ist. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieser Ansicht, der gestrafte Verbrecher bloß als Mittel gebraucht würde. Kant hat nämlich als Ausspruch seines kategorischen Imperativs auch diesen Satz aufgestellt: „man solle den Menschen immer nur als Zweck und nie als Mittel behandeln"; und diesen Satz nachzusprechen werden die Kantianer nicht müde: denn die Leute haben überhaupt gern so stehende Sätze, die sie alles ferneren Denkens überheben. Der Satz klingt nun zwar sehr bedeutend und ist auch im Ganzen genommen wahr und gut. Allein näher betrachtet, drückt er die Regel für unser Benehmen gegen Andre doch nur sehr indirekt aus, hat viel vages und unbestimmtes und wenn man ihn anwenden will, [300] müssen immer noch besondre Erklärungen, Modifikationen und Bestimmungen für den gegebenen Fall hinzukommen: so allgemein genommen ist er ungenügend und noch dazu dem Zweifel ausgesetzt. Denn grade hier in unserm Fall muß der dem Gesetze gemäß der Todesstrafe anheimgefallne Mörder jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Nämlich durch ihn ist die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats gestört, ja sie ist aufgehoben, wenn das Gesetz jetzt unerfüllt bleibt. Daher muß jetzt er, sein Leben, seine Person als Mittel dienen zur Erfüllung des Gesetzes und zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit: er wird also jetzt zu diesem Mittel gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrags, welcher auch von ihm, sofern er Staatsbürger war, eingegangen war: er hatte dadurch, um Sicherheit für sein Leben, Freiheit und

Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit aller Andern sein Leben, Freiheit und Eigenthum zum Pfande gesetzt: und dieses Pfand ist jetzt verfallen. Man[53]) kann den Verbrecher, welcher der Todesstrafe anheimgefallen, sich denken unter dem Bilde eines Gliedes, das vom Krebs oder dem Kalten Brand ergriffen worden und daher abgenommen werden muß, wenn nicht das Uebel sich über den ganzen Leib erstrecken soll: denn wie Krebs und Kalter Brand durch contagium jeden nächsten Theil sich ähnlich machen; so wirkt ein Verbrechen wenn es ungestraft hingeht unfehlbar neue Verbrechen durch sein Beispiel. Diese Wirkung kann nur die Erfüllung des Gesetzes, also die Todesstrafe, aufheben; wie das Verbreiten des Kalten Brandes oder Krebses nur die Abnehmung des Gliedes.

Diese Theorie der Strafe ist, im Wesentlichen, dieselbe, welche vor Kant allgemein galt und erst nachdem durch neue Irrthümer verdrängt wurde. Sie können das Wesentliche derselben schon finden im Puffendorf de officiis hominis et civis, Lib. 2, c. 13.[54]) — Auch stimmt mit ihr zusammen was Hobbes lehrt im Leviathan, c. 15 [et] 28. In unsern Tagen hat sie von Neuem aufgestellt, deutlich auseinandergesetzt und verfochten Feuerbach in seinem Anti-Hobbes p 201—226. — Ja sie findet sich schon in den Aussprüchen der Philosophen des Alterthums: Platon legt sie deutlich dar im Protagoras p 114; Gorgias p 168. De Legibus 11tes Buch p 165. — Seneka spricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur. De Ira, I, 16. Zwischen[55]) den Strafen und den Vergehen muß offenbar ein gewisses Verhältniß seyn. Der Maasstab dieses Verhältnisses ist aber nicht der Grad der Immoralität des Vergehns: denn der Staat hat keinen ethischen Zweck, geht nicht aus auf Begründung der Moralität, sondern der Sicherheit. Der Maasstab jenes Verhältnisses ist die Größe des Schadens den das Vergehn dem Benachtheiligten bringt. Wenn um einen kleinen Schaden zu verhüten eine schwere Strafe angedroht wird, etwa der Tod für Störung der nächtlichen Ruhe; so sichert der Staat unsern Schlaf durch die Lebensgefahr Andrer: dann ist er eine unmoralische Anstalt, ein sanktionirtes Unrecht: dies ist freilich

eine ethische Rücksicht; aber eine negative. Der Staat ist kein Mittel zur Moralität: aber er darf nicht selbst ein ethisches Unrecht seyn, wenn er aus rechtlichen Leuten bestehn will. Also der Maasstab ist die Größe des zu verhütenden Schadens. Darum steht mit Recht Todesstrafe auf Mord: weil wir rechtlicher Weise zur Sicherheit für unser Leben, das Leben Andrer zum Pfande verlangen können. Auf bloßen Diebstahl kann mit Recht, ebendeshalb der Tod nicht stehn. (Illust[r].) Aber nun ist auch wieder die Leichtigkeit des Vergehns und die Schwierigkeit seiner Entdeckung zu berücksichtigen: je größer beide, desto schärfer die Strafe: denn, wenn der Verbrecher hoffen darf unentdeckt zu bleiben, so muß er Ursach haben, für den Fall der Entdeckung sich desto mehr zu fürchten: darum kann vielleicht mit Recht der Tod auf Verfertigung falscher Münze oder Zettel, oder Wechsel wegen der Leichtigkeit stehn. Darum steht schwere Strafe auf Verletzung der Bäume, weil der Thäter so schwer entdeckt wird. Auf das bloße Rauchen im Walde bei Potzdam steht Karrenstrafe, mit Recht, nicht wegen der Immoralität, die ist nicht der Maasstab; sondern wegen der Größe des Schadens beim Waldbrand. Auf Verletzung der Quarantaine-Pflicht stehn mit Recht sehr schwere Strafen, wegen der ungeheuren Größe des Schadens und der Leichtigkeit des Vergehns. Die geringste Verletzung wird mit mehrjähriger Galeerenstrafe belegt, an Fremden wie an Einheimischen: offenbarer Bruch der Quarantaine meistens mit Todesstrafe. Was mir zu Marseille auf der Quarantaine erzählt. — In Frankreich stand der Tod auf persönliches Wehren gegen einen Gensd'armes; mit Unrecht: der Zweck war im Nothfall eine ganze Rotte von Unruhstiftern oder Dieben durch einen einzigen Gensd'armes arrettiren zu können; weil jeder Wehrer das Leben verwirkte. Der Staat wollte also hier durch Motivation ausrichten, was eigentlich durch physische Kausalität auszurichten war und wollte die Ersparniß der Zahl der Gensd'armes bewirken auf Kosten der Lebensgefahr der Unterthanen. Unrecht. Beccaria d[ei] dellitti e delle pene.[56])

Ich habe gesagt: dem Leben ist das Leiden wesentlich, und eine Hauptquelle desselben die Eris. — Der Staat ist also

das Mittel, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus, seinen eignen schlimmen Folgen, die sich gegen ihn selbst wenden, auszuweichen sucht, besonders der Eris, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eignes mit darin begriffen sieht. Da im Staat nicht nur ein Jeder gesichert ist vor Kränkung seines Rechts durch Andre, sondern [auch] Vertheilung der Gewerbe, die im Staat nun vereinigten Menschenkräfte die übrige Natur mehr und mehr dienstbar machen und die vereinten Kräfte für Alle den Nutzen befördern, den jeder Einzelne sich nicht verschaffen könnte, so würden, wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreichte, nach und nach alle Uebel weggeschafft werden, und so allmälig ein gemeinsames Wohlseyn zu Stande kommen, das sich in etwas dem Schlaraffenlande näherte. Allein, theils ist der Staat noch immer weit hinter diesem Zweck zurückgeblieben; theils giebt es auch noch immer unzählige Uebel, die dem Leben durchaus wesentlich sind und die es stets im Leiden erhalten; und würden sie auch wirklich weggeschafft, so ist noch immer die Langeweile da, welche jede von allen andern Uebeln verlaßne Stelle, sogleich zu occupiren bereit ist. Endlich kann auch selbst den Zwist der Individuen der Staat nie ganz heben: denn wenn er auch im Großen verpönt ist; so neckt er doch noch im Kleinen. Und nun zuletzt, wenn auch die Eris aus dem Innern glücklich vertrieben ist, kommt sie von Außen wieder: [301] Als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von Außen als Krieg der Völker wieder und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr, durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. — So weit die Rechts-Lehre.

Cap. 7. Von der ewigen Gerechtigkeit.

Rufen wir uns das Frühere zurück um den Faden des Zusammenhangs der ganzen Darstellung der Metaphysik der Sitten zu behalten. — Ich hatte gezeigt was Bejahung des

Willens zum Leben sei: ich sagte, die bloße Bejahung des Daseyns des eignen Leibes, ist eine so schwache Bejahung des Willens zum Leben, daß, wie sie durch den Leib bedingt ist, so hier mit dem Tode des Leibes auch der Wille als erloschen anzunehmen ist. Diese bloße Bejahung des eig[nen] Leibes wird aber auf eine zwiefache Weise überschritten: einmal durch Bejahung des Willens zum Leben über die individuelle Existenz hinaus, durch Befriedigung des Geschlechtstriebes: sodann zweitens durch das Begehn des Unrechts, welches darin besteht, daß das Individuum in der Bejahung des eig[nen] Willens soweit geht daß es zugleich den in ande[rn] Individuen erscheinenden Willen verneint. Hieran knüpfte sich die Lehre vom Wesen des Unrechts und des Rechts, oder die philosophische Rechts-Lehre und an diese die Lehre vom Staat.

Jetzt kommen wir zur Darlegung der eigent[lich] innern ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns; sie ist eine transscendentale d. h. über die Erfahrung und deren Gesetze hinausgehende. Hiezu eröffnet uns den Weg die Betrachtung der ewigen Gerechtigkeit, deren ich schon früher erwähnt habe. Nur wer das Wesen dieser ewigen Gerechtigkeit faßt, kann nachher die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen, also das Wesen der Tugend und des Lasters begreifen und erkennen. — Nämlich als wir den Begriff und das Wesen des Staates erörterten, lernten wir die in diesem bezweckte zeitliche Gerechtigkeit kennen, von welcher die ewige Gerechtigkeit sehr weit verschieden ist. Jene hatte ihren Sitz im Staat und war vergeltend oder strafend. Dieses Vergelten und Strafen wurde nur durch die Rücksicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit: denn ohne solche Rücksicht bliebe jedes Strafen und Vergelten eines Frevels bloße Rache und daher ohne Rechtfertigung: es wäre ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum schon vorhandnen, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber verhält es sich mit der ewigen Gerechtigkeit: diese beherrscht nicht den Staat, sondern die Welt: sie ist nicht abhängig von menschlichen Einrichtungen, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher. — Der Begriff der **Vergeltung** schließt schon die Zeit in sich: daher

kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende seyn, kann daher nicht, wie die zeitliche oder vergeltende Gerechtigkeit, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That kompensirend durch die schlimme Folge, der Zeit bedürfen, um zu existiren. Wo eine ewige Gerechtigkeit waltet, da muß mit dem Vergehn die Strafe so verbunden seyn, daß beide Eins sind. — Daß nun eine solche ewige Gerechtigkeit wirklich im Wesen der Welt liege, kann ich dem, der die bisherige Darstellung gefaßt hat, leicht vollkommen einleuchtend machen. Aber[57]) auch nur dem: denn in dieser Betrachtung verlassen wir das Gebiet der bloßen Erscheinung, oder der Erfahrung: Gegenstand der Erfahrung kann die ewige Gerechtigkeit nicht seyn, da sie, wie eben gezeigt, grade nicht in der Zeit seyn darf, alle Erfahrung aber in der Zeit liegt. Ihre Betrachtung ist daher eine transscendentale: d. h. nicht etwa daß sie die ganze vorhandne Welt überfliegt und ihre Zuflucht nimmt zu einer andern irgendwie erschlossenen oder fingirten oder postulirten Welt: sondern es heißt, daß sie nicht stehn bleibt bei der bloßen Erscheinung, welche eben die Erfahrung ist; sondern das in dieser Erscheinung Erscheinende, das Ding an sich, welches wir in der Metaphysik der Natur kennen gelernt haben, in Betrachtung nimmt und aus dem Wesen dieses Dinges an sich die ewige Gerechtigkeit ableitet. Das innre Wesen der Welt, das Ding an sich ist der Wille, der Wille zum Leben: als solcher hat er drei metaphysische Eigenschaften: Einheit, Grundlosigkeit, Erkenntnißlosigkeit.

Die Erscheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben ist die Welt, in aller Vielheit der Individuen und Mannigfaltigkeit der Gestalten. Daher das Daseyn selbst und die Art des Daseyns, in der Gesammtheit und in jedem Theil, ist allein aus dem Willen. Er ist frei, ist allmächtig. In jeglichem Dinge erscheint der Wille grade so, wie er sich selbst an sich und außer aller Zeit bestimmt; wie er ist, ohne daß davon eine Rechenschaft zu fordern, weil der Satz vom Grund nicht auf Dinge an sich geht. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens, dieses Selbstbestimmens des Willens: und alle Endlichkeit des Daseyns, alle Leiden, alle Quaalen

desselben, gehn eben hervor aus der Objektivation des Willens, aus der Manifestation seines Wesens, gehören zum Ausdruck dieses Wesens, sind so, weil er so will. Daher nun ist offenbar, erstlich[58]) daß dem Ganzen der Welt durch ihre Beschaffenheit kein Unrecht widerfährt: sie kann keine beßre seyn als sie ist, weil der Wille dessen Erscheinung sie ist kein beßrer ist. Was der Wille will, ist eben diese Welt: sie giebt ihm, für die Erkenntniß, sein eignes Wesen wieder, spiegelt es ab, ist nichts als dessen Erscheinung. Er bejaht sein Wesen auf dies[e] Erscheinung, und die Welt fährt fort zu seyn: sie kann keine andre seyn, so lange der Wille kein andrer ist. Das Schicksal des Willens im Ganzen also, auf dieser seiner selbsteignen Welt ist vollkommen gerecht. Zweitens aber erstreckt sich dieses auch auf die einzelnen Wesen, in denen der Wille, durch das Medium der Individuation, sich erscheint: jedes Wesen trägt mit dem strengsten Recht das Daseyn überhaupt, sodann das Daseyn seiner Art und seiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen, wie sie sind, in einer Welt, so wie sie ist, vom Zufall und vom Irrthum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: denn das Alles ist nur die Erscheinung seines eig[nen] Wollens, an sich ist es eben nur Wille. Daher in allem was einem Wesen widerfährt, ja nur ihm auf dieser Welt widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille; und wie der Wille ist, so ist die Welt. Dies ist unser Resultat. Die Welt selbst ist das Weltgericht.

Aber freilich der Erkenntniß, so wie sie, aus dem Willen entsprossen und seinem Dienste bestimmt, dem Individuo als solchen sofort wird, d. h. eben der natürlichen Erkenntniß, stellt sich die Welt nicht so dar, wie sie unsern Forschungen zuletzt sich aufklärt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der wir selbst sind. Sondern das rohe Individuum hat eine sehr unvollkommne.[58]) [302] Um nun aber die im Wesen der Welt liegende ewige Gerechtigkeit vollständig und bis auf das Einzelne herab zu erkennen, müssen wir den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich fortwährend im Auge behalten. Denn bleiben wir bei der bloßen Erscheinung, und das ist die Erfahrung,

stehn; so scheint uns die Welt [viel mehr] der Schauplaz der größten Ungerechtigkeit zu seyn als einer ewigen Gerechtigkeit, und der Lauf der Welt (in der Zeit) trägt keine Spur von Gerechtigkeit. Die Leiden sind sehr ungleichmäßig vertheilt und die Genüsse eben so: zugleich sind die Karaktere höchst verschieden: unter dieser Menschengestalt laufen die verschiedenartigsten Wesen umher: der Eine voll Egoismus, Bosheit, ja Grausamkeit; der Andre gerecht, gutmüthig, voll Menschenliebe, sich anstrengend für das Wohlseyn Andrer, wie für sein eignes. Ein allgemein bekanntes Beispiel hievon, das zugleich die Sache im Großen und daher deutlich zeigt, giebt uns die Römische Kaisergeschichte: da sitzen auf demselben Thron in bunter Reihe Teufel wie Tiberius, Caligula, Nero, Domitian, Commodus, Caracalla und dazwischen halbe Heilige, wie Titus, deliciae generis humani, Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel: dieselbe ungeheure Verschiedenheit der Karaktere ist überall unter den Menschen, Jeder wird sie mehr oder weniger in seiner eig[nen] Erfahrung nach und nach antreffen und bald die Bosheit, bald die Güte über allen Glauben finden, nur daß in der engen Sphäre des Privat-Lebens beide sich nicht mit so großen Zügen zeigen können wie bei der unbeschränkten Macht auf dem Römischen Kaiserthron. Das Schicksal der Menschen ist eben so verschieden wie die Karaktere: der eine hat Gesundheit, Schönheit, Jugend, Reichthum, Macht und Ehre; der Andre schleppt ein sieches Leben unter beständigem Schmerz, ist krank, arm, ein Krüppel, alt und verlassen zugleich: der eine schwelgt im Ueberfluß und in ausgesuchten Wollüsten, während vor seiner Thüre ein Andrer vor Mangel und Kälte stirbt. — So große Verschiedenheiten sind in beiden, im Schicksal und in der Gemüthsbeschaffenheit der Menschen. Nun aber würden wir uns sehr irren, wenn wir erwarteten zwischen beiden irgend einen Parallelismus oder Proportion anzutreffen; so daß der Beßre auch der Glücklichere, der Schlechtere der Unglücklichere wäre: keine Spur davon! Meistens ist schon bei der Geburt des Menschen sein äußeres Schicksal und auch seine Gesundheit bestimmt: (illustr.): — dem Fähigsten werden bei der Geburt Schwierigkeiten in den Weg gelegt, gegen die seine ganze Kraft sich nachher zeitlebens vergebens anstrengt.

Und so auch im Fortgang des Lebens bestimmt das blindeste Ungefähr Glück und Unglück, Gesundheit und Krankheit. Ueberhaupt beherrschen das Mensch[en]leben und den Weltlauf Zufall und Irrthum: wie sollte da die Gerechtigkeit Raum finden? Die besten Menschen sind oft durch einen siechen Körper zeitlebens unglücklich; die Edelsten, welche bereit seyn würden Jedem zu helfen und das Meiste für Andre zu thun, sind in einer so niedrigen Lage geboren, leben unter so ungünstigen Verhältnissen, daß sie ihr Leben lang mit dem äußersten Mangel zu kämpfen haben, ohne Macht und ohne Ansehn. Dagegen haben oft die größten Schurken Macht und Ansehn, Gesundheit und Reichthum. Es ist keine Ausgleichung, Vermitt[e]lung und Vergeltung zwischen dem Werth der Menschen und ihrem Schicksal. Ein Bösewicht begeht ungestraft Unthaten und Grausamkeiten aller Art, lebt in Freuden und Ehren, und geht unangefochten aus der Welt. Der Unterdrückte schleppt ein Leben voll Leiden und Elend bis zu Ende, und es tritt kein Rächer und Vergelter für ihn auf. — Also in der Erfahrung ist die ewige Gerechtigkeit nicht zu finden. Wir müssen, um sie zu erkennen, den transscendentalen Standpunkt nehmen und von der Erfahrung, d. i. der bloßen Erscheinung uns erheben zum Wesen an sich das darin erscheint. Sobald wir dies thun, verschwindet uns Zeit, Raum, Kausalität und dadurch auch alle Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, und alle Nähe und Ferne in Raum und Zeit fällt zusammen. Wir erkennen in allen Dingen nur Eines und dasselbe Wesen, den Willen zum Leben der das Ansich aller Erscheinungen ist, einer und derselbe in allen den unzähligen und höchst verschied[nen] Gestalten. Wie Raum und Zeit, das principium individuationis, nur Form der Erscheinung sind, so gehört auch die Verschiedenheit der Individuen zur bloßen Erscheinung: an sich ist es ein und dasselbe Wesen, das in ihnen allen lebt und in dieser Form der Individuation und des Nebeneinander und Nacheinander sich selber erscheint. [303] In dieser Form erkennt es sich selbst nicht wieder: es macht sich in ihm die Scheidung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos und dadurch der Egoismus, wie früher auseinandergesetzt. Jedes Individuum, mit seinem eig[nen] Inner[n] Wesen so unbekannt als mit dem Wesen des Andern, hält das fremde Individuum für ein von

ihm ganz geſondertes. Um daher das Wohlſeyn ſeiner eig[nen] Perſon zu erhöhen, verhängt es Leiden über die fremde Perſon. Alſo um dem Uebel zu entgehn greift es zum Böſen. Aber dies principium individuationis welches die Baſis alles Egoismus iſt; iſt bloße Form der Erſcheinung, im Verhältniß zum Weſen an ſich der Welt, iſt es eine bloße Täuſchung, durch deren Dazwiſchenkunft der Wille zum Leben ſeine Heftigkeit gegen ſich ſelbſt wendet, und in allem Böſen was er verübt immer nur ſich ſelbſt verletzt, ohne es zu wiſſen, gleichſam die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, wie ein Raſender in der Wuth und Gefühlloſigkeit ſeines Anfalls. Wenn in einem Individuo die Heftigkeit des Wollens ſo hoch ſteigt, daß um ihr zu genügen er Unglück und Quaal über Andre verhängt; ſo iſt dies nur, weil ſein Bewußtſeyn ganz befangen iſt in der Form der bloßen Erſcheinung, und er weit davon entfernt iſt zu erkennen daß das unbekannte Weſen das in ihm lebt und treibt, daſſelbe, nicht der Art nach, ſondern unmittelbar daſſelbe iſt mit dem unbekannten Weſen was vor ihm ſteht als fremdes Individuum. — Eben ſo der Andre, der hülflos ertragen muß was Bosheit und Grauſamkeit des Erſte[ren] über ihn verhängt, hebt vergeblich die Hände zum Himmel über das Leiden was ohne ſeine Schuld auf ihn geworfen wird: er weiß nicht, daß das, wovon ſein Leiden ausgeht, eben ſein eigenes Weſen iſt, der Wille zum Leben, deſſen Erſcheinung auch er iſt und der ſich ihm in ſeiner ganzen Heftigkeit darſtellt im fremden Individuo dem der Zufall die Macht über ihn gab. Bloß in der Erſcheinung ſind das Böſe und das Uebel, der Quäler und der Gequälte verſchieden; bloß durch die Form der Individuation beſteht der Unterſchied zwiſchen dem, der das Leiden verhängt, und dem, der es dulden muß. Das Weſen an ſich in beiden iſt Eines, ganz unmittelbar daſſelbe, iſt der Wille zum Leben, der ſich in dieſer Form erſcheint um dadurch ſich ſelber zu erkennen und den Widerſtreit zu erfahren, den er in ſeinem Innern trägt. Die Erkenntniß wurzelt auf dem Individuo und iſt auch nur zum Dienſt[e] des Individuums entſprungen: ſie zeigt bloße Phänomene, Erſcheinungen, nicht Dinge an ſich: und in Beziehung auf den Willen als Ding an ſich iſt was ſie zeigt eine bloße Täuſchung: durch dieſe Täuſchung allein aber wird es möglich daß der Wille ſeine Heftigkeit gegen ſich

selbst richtet, ein Mensch sein Wohlseyn auf Kosten eines Ande[rn] sucht und Einer kaltblütig der Peiniger und Quäler, oder der Mörder des Ander[n] wird. Könnte diese Form der Erkenntniß, das principium individuationis ihnen verschwinden, oder wie die Hindu sagen, der Schleier des Maja aufgehoben werden; so würde der, welcher zur Befriedigung seines Willens den Ander[n] unglücklich macht, seh[n], daß er sich selbst, sein eignes Wesen verletzt (eine dunkle Ahndung hievon spricht eben im Gewissensbiß): aber noch mehr, er würde sehn, daß während er hier für sein Individuum Erleichterung sucht durch fremdes Leiden, er selbst, sein wahres Ich, es ist, das in Allem lebt was auf der weiten Welt Quaal leidet oder je litt, und was, wenn es mit Vernunft begabt ist, vergebens nachsinnt, warum es zu so großem Leiden, ohne alle Verschuldung ins Daseyn gerufen ward: und auch andrerseits der von jenem Gequälte würde, wenn die Täuschung des principii individuationis verschwände, einsehn, daß wenn auch seine Person unschuldig ist, sein Wesen dennoch der Schuld theilhaft ist, daß nämlich alles Böse, was auf der weiten Welt verübt wird oder je ward, ausgeht von dem Willen der eben auch *sein* Wesen ausmacht, von seinem wahren Ich, das nicht in *einer* Erscheinung sondern in zahllosen sich darstellt und sich nach den Umständen äußert: er würde daher erkennen, daß in allem Leiden was ihn trifft [304] ihm Recht geschieht: denn er selbst ist der Wille zum Leben von dem das Alles ausgeht und dessen Erscheinung diese Dinge mit sich bringt: schon durch seine Existenz und die Bejahung dieses Willens bei hinzugetretener Erkenntniß, hat er die Leiden auf sich genommen, welche aus der Erscheinung des Willens hervorgehn. Und eben so würde auch Jeder dem die Natur selbst oder der Zufall schweres Leiden zu tragen giebt, und der vergeblich nachsinnt warum er zu beständiger Quaal ins Dasein gerufen ist, ohne sich einer Schuld bewußt zu seyn, erkennen, daß er dadurch daß er der Wille zum Leben ist, alle Leiden auf sich genommen hat, die aus der Erscheinung dieses Willens entspringen, und Schuld hat an allem Bösen was aus diesem Willen hervorgeht, wo die Umstände es veranlassen: daher auch ihm Recht widerfährt. Diese Erkenntniß ist der wahre Sinn des Dogma's von der Erbsünde, wonach der Mensch schon durch seine Geburt

schuldig ist, und daher der Mühe, dem Leiden und dem Tode mit Recht anheimgefallen: daher sagt in diesem Sinne Calderone:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
Denn des Menschen erste Sünde
Ist, daß er geboren ward.

Also nur wenn die Täuschung welche aus der Form der natürlichen Erkenntniß, Zeit und Raum, principio individuationis, hervorgeht, die Individuen sondert und in Zeit und Raum weit auseinander stellt, gehoben würde, würde die ewige Gerechtigkeit jedem Menschen offenbar werden. So aber kann sie nur fassen, wer durch Hülfe der Spekulation sich bis zu diesem Standpunkt erhoben hat, welche[s] der transscendentale ist, wo man die Erfahrung als bloße Erscheinung erkennt und von ihr übergehend zum Wesen an sich das darin erscheint, den Aufschluß erhält über die Räthsel welche die Erfahrung aufgiebt, aber nie lösen kann, auch nicht wenn man ihren Faden ins Unendliche ausspinnen wollte. Nur wer in den ganzen Sinn meiner Darstellung eingedrungen ist, wird dieses fassen, und die ewige Gerechtigkeit verstehn, und nur dadurch wird er weiterhin die Einsicht erhalten können in die eigent[liche] ethische Bedeutsamkeit des Handelns, in das Wesen der Tugend und des Lasters. Wer hingegen Sophismen gegen diese Darstellung aufbringen will der kann es leicht: z. B. so: „wenn in der Welt eigentlich Keinem Unrecht widerfährt, so begeht auch keiner Unrecht.“ Dies wäre eine Amphibolie des Begriff[e]s Unrecht, indem er einmal im transscendentalen Sinn genommen würde, einmal im empirischen. — Ferner entsteht die Frage, wie bei der Theilhaftigkeit aller Menschen an der Schuld dennoch die große ethische Verschiedenheit der Karaktere ihre Bedeutsamkeit für alle Ewigkeit behält und das Gewissen nicht täuscht, welches den einen anklagt und dem Ande[rn] Ruhe verleiht? Dies wird sich weiterhin aufklären: wenn wir seh[n] werden wie der Böse der Welt so fest verbunden ist und der Tugendhafte dem letzten Schritt nahe kommt, welcher zur Erlösung von der Welt und ihrer Quaal führt. (Uebrigens bemerke ich bei Zeiten, daß ich mich nicht anheischig mache jede mögliche Aufgabe zu lösen und jeder möglichen Frage zu ge-

nügen: wir müssen der Spur der Wahrheit nachgeh[n] so weit wir können: und wenn auch durch die Auflösung vieler Probleme einige neue entstehn die ungelöst blieben; so hebt dies nicht den Vortheil auf, den wir durch tiefere Einsicht erlangt haben. Andre werden dereinst noch tiefer eindringen: multi pertransibunt et augebitur scientia.)

Also, auf dem Befangensеyn in der Form der Erscheinung, dem principio individuationis, beruht das Verkennen der ewigen Gerechtigkeit, der Egoismus, und die daraus hervorgehende Ungerechtigkeit, Liebloſigkeit, Bosheit. Auf demselben Befangensеyn des Bewußtseyns beruht zugleich das Acquiesciren auf dem Schicksal der eignen Person und die Gleichgültigkeit über das Schicksal Andrer und die unzählbaren Leiden einer ganzen Welt. Jeder ist nur darauf bedacht seine Person sicher zu stellen und dann sieht er die Leiden aller übrigen gleichgültig an: eben weil ihn der Wahn befangen, den das principium individuationis herbeiführt, es gäbe eine absolute Scheidewand zwischen seiner Person und allen andern: weil[59]) er die Individuation für Eigenschaft des Dinges an sich und überhaupt bloße Erscheinungen für Dinge an sich hält. Darum, so lange es ihm nur wohl geht, verbindet er sich dem Leben immer fester, durch stete Bejahung desselben, in stets erneuten Akten des immer heftiger werdenden Willens. (Wäre[59]) er nicht getäuscht durch seine Befangenheit im principio individuationis, so müßte er inne werden, daß, indem er die Genüsse des Lebens und die Wollust, so heftig ergreift, er, durch eben diesen Akt seines Willens, auch die Schmerzen und Quaalen des Lebens, die er sosehr flieht, ja deren Anblick er schaudernd vermeidet, eben auch ergreift und gleichsam fest an sich drückt; indem er sich durch heftige Willensakte dem Leben mehr und mehr verbindet: denn, wenn man das principium individuationis vor seinem Blick hinwegnehmen könnte, so würde er sehn, daß Wollust und Quaal auf gleiche Weise zur Erscheinung des Willens zum Leben gehören, und, daß sie sich als zwei weit verschied[ne] Dinge darstellen, nur Phänomen ist, herbeigeführt durch die Form der Erscheinung.) Wenn er auch die Leiden unzähliger Andrer um sich sieht; so geht ihn das nicht an, ist ihm völlig fremd: er denkt nicht daran, daß er ein Mensch ist, sondern nur daß er dieser oder jener Mensch

ist: für ihn hat eigent[liche] Realität bloß seine Person: [304 A] nur ihr Wohl berücksichtigt er, und wird es daher auch auf Kosten Andrer erhalten wollen. Dies alles eben beruht auf dem principio individuationis und dem Befangensеyn des Bewußtseyns in demselben. Erheben wir uns auf den transcendentalen Standpunkt, so sehn wir nur Ein Wesen, das in allen Individuen erscheint: alle Leiden, wie alle Freuden, wie sie auch an die Individuen vertheilt seyn mögen, treffen immer dieses selbe Wesen, das sich im fremden Individuo nicht wiedererkennt, hingegen auch im eigenen Individuo sich nicht kennt und eingeständlich sich selber fremd ist: von diesem geht das Böse aus, aber auch das Uebel kann nur dieses Wesen treffen: in der Erscheinung freilich ist etwas Uebeles erdulden und etwas Böses thun, sehr zweierlei, daher man oft das zweite ergreift um dem ersten zu entgehn: hingegen an sich, oder vom transscendentalen Standpunkt aus gesеh[n], ist beides gleich: denn eben das Wesen da[s] das Böse thut, erduldet auch das Uebel. Der Wille zum Leben hat es immer nur mit sich selbst zu thun: darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. Wer dieses faßt, muß einsehn, daß, da der Unterschied der Individuen bloße Erscheinung ist, es eine bloße Verblendung ist, wenn mitten in den Leiden einer ganzen Welt, die endlose Zeit und endlosen Raum füllt, Einer sich getröstet des glücklichen Zustandes der seiner Person zu Theil geworden, durch Zufall oder Klugheit: er muß einseh[n], daß auch dies bloße Illusion ist, wie wenn ein Bettler träumt, er sei ein König: dem wahren Wesen der Dinge nach, ist das Schicksal der Menschheit unmittelbar sein eignes: und er hat alle Leiden welche Andre tragen, oder getragen haben, oder tragen werden, anzuseh[n] als seine eignen; so lange nämlich, als er der feste Wille zum Leben ist, d. h. das Leben mit ganzem Herzen bejaht und will: die Verschiedenheit des Individuums und seiner Lage gehört zur bloßen Erscheinung, wie sie denn auch in der Zeit ist, wo alles i[n] stete[m] Fluß ist. Daher denn ruht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit auf untergrabenem Boden. [Sie] bereiten der Person ein glückliches Loos; aber die ganze Person und ihr Gesondertseyn von andern Individuen und den Leiden die diese tragen ist bloße Erscheinung herbeigeführt d[urch] das principium individuationis.

So sehr nun aber auch das Bewußtseyn befangen ist durch die Form der Erscheinung und daher Jeder acquiescirt auf dem Schicksal der eig[enen] Person, unbekümmert um die Leiden Andrer; so liegt dennoch im Bewußtseyn eines jeden eine dunkle Ahndung von der bloßen Scheinbarkeit dieser ganzen Ordnung der Dinge: diese Ahndung tritt hervor im Gewissen, wie weiterhin deutlich werden wird. Als ein andres Phänomen dieser dunkeln Ahndung sehe ich an das Grausen, die Scheu vor dem Nicht-Natürlichen. Diesem Grausen, dieser sonderbaren Scheu ist durchaus jeder Mensch unterworfen, ja selbst die klüger[n] Thiere. Es entsteht jedesmal beim Schein einer Unterbrechung der formellen Gesetzmäßigkeit der Natur. Ihm liegt eben die Ahndung zum Grunde, daß die Scheidewand zwischen unserm selbst und allen andern Wesen, welche die Stütze unsers Egoismus und seiner Ruhe ist, doch keine absolute seyn möchte, daß uns die übrigen Wesen doch wohl eigentlich nicht so fremd seyn möchten als die Erscheinung aussagt, sondern einen Zusammenhang mit uns haben könnten, vor dem das principium individuationis nicht schützt. Denn das Grausen zeigt sich, sobald wir, durch irgend einen Zufall einmal irre werden am principio individuationis und den übrigen Formen der Erscheinung, indem nämlich einmal der Satz vom Grund in irgend einer seiner Gestalten eine Ausnahme zu leiden scheint: also z. B. wenn etwa irgend eine Veränderung ohne Ursach vor sich zu gehn scheint; ein lebloser Körper sich von selbst bewegt; oder eine offenbare Ursach ohne Wirkung bliebe, z. B. indem Einer in der Sonne keinen Schatten würfe; oder sein Bild im Spiegel nicht erblickte: oder wenn dasselbe Individuum an zwei Orten zugleich wäre; Jemand sich selbst wiedersähe; oder wenn das Vergangene wieder gegenwärtig würde, indem die Zeit zurückgienge, ein Verstorbner wieder da wäre; u. dgl. m. Das ungeheure Entsetzen, das jeder Mensch bei so etwas empfindet, gründet sich zuletzt denn doch wohl darauf, daß wir dann plötzlich irre werden am principio individuationis, an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein unser eignes Individuum gesondert halten von der übrigen Welt. So auch erregen die Erscheinungen des magnetischen Somnambulismus Grausen: wenn die Somnambule dem Magnetiseur etwas sagt,

das er allein wissen kann. Z.B. Herr v. Strombeck, ein Magnetiseur, hatte gewisse Verordnungen seiner Somnambule sich aufgeschrieben. In einer später[n] Krise befragt er sie um die nämlichen Verordnungen: sie sagt: Sie haben sie ja schon aufgeschrieben: das Papier liegt oben auf Ihrer Stube. Er frägt: wo da? — In Ihrem Pult. — Er frägt: wie viele Zeilen die Schrift hat: — Sie sagt: 16 Zeilen. — Wie er nachher auf sein Zimmer kommt, öffnet er das Pult, zählt die Zeilen und wie er gerade 16 findet, ergreift ihn jenes besondre Grausen: eben weil er irre wird am principio individuationis.

Ich habe Ihnen nun das Wesen der ewigen Gerechtigkeit dargelegt. Sie seh[n], daß die wirkliche und lebendige Erkenntniß davon eine ganz transscendentale Ansicht der Dinge erfordert, ein völliges Erheben über die Erscheinung und ihre Formen. Auf der nämlichen Einsicht beruht aber auch die mit ihr verwandte reine und deutliche Erkenntniß der wahren ethischen Bedeutsamkeit des Handelns, oder des wahren Wesens der Tugend und des Lasters; zu der wir jetzt kommen werden. Es ist offenbar daß eine so metaphysische, so tiefe, so schwer zu fassende Erkenntniß durchaus nicht geeignet ist für die Fassungskraft und die Bildung des großen Haufens: daß sie vielmehr der Mehrzahl der Menschen stets unzugänglich bleiben muß. (Es[60]) muß daher der Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Lehre auch bei uns gelten; wie er bei allen alten Völkern galt: Aegyptiern; — Griechen, Volksreligion und Mysterien; Indern. Denn wie Plato sagt: *φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι.* Plato. Resp. VI, p 89.[61])) Da nun aber diese doch eines Leitsterns bedarf zu ihrem ethischen Verhalten gegen Andre, da sie doch das, was im Gewissen als dunkles Gefühl spricht, sich irgendwie in Begriffen auslegen und zu einer gewissen Deutlichkeit erheben muß; so sind positive Religionen nothwendig, als ein Surrogat der philosophischen Erkenntniß, die nur Wenigen zugänglich ist; als öffentliche Standarte des Rechts und der Tugend. Jede positive Religion giebt also einen Mythos, der die Einkleidung jener philosophischen Wahrheiten, oder vielmehr ihr Surrogat ist, in Hinsicht auf das Praktische ganz dasselbe leistend und der gewöhnlichen Fassungskraft angemessen. Dieser Mythos wird nicht auf Beweise ge-

stützt; sondern auf Offenbarung, als schlechthin anzunehmendes und bei Verlust der ewigen Seeligkeit zu glaubendes Dogma. Aber kein Mythos dieser Art schließt, meiner Meinung nach, sich so eng an die philosophische Wahrheit an, als der welcher der älteste ist, auch ohne Vergleich die größte Anzahl der Bekenner gehabt hat: der Mythos der Hindu. Er war bloß für das Volk, die drei unte[rn] Kasten. Die Braminen haben seit mehr als 4000 Jahren statt seiner eine esoterische Weisheit, die Vedas: darin sind die philosophischen Wahrheiten direkt ausgesprochen, übereinstimmend mit unsrer Ansicht, jedoch in einer orientalischen, noch immer bildlichen und rhapsodischen Darstellungsweise.[62]) [305] Aber die Vedas darf allein der Bramine lesen. Für das Volk war eine exoterische, mythische Glaubenslehre. Die Vedas, die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern uns in den Upanischaden endlich zugekommen ist, geben nun die direkte Darstellung auf mancherlei Weise: besonders Oupnek'hat[63]) Vol. I, p 60 seqq. werden vor dem Lehrlinge alle Wesen der Welt, lebende und leblose, der Reihe nach, vorübergeführt, und über jedes derselben wird jenes zur Formel gewordne Wort ausgesprochen: Tatoumes: oder Tutwa: „dies Lebende bist Du." — Dem Volk nun aber mußte jene Wahrheit, welche rein und an sich durchaus nicht eingeh[n] kann in die Erkenntnißweise, welche dem Satz vom Grunde folgt, ja dieser gradezu widerspricht, nun doch eben in diese dem Satz vom Grunde folgende Erkenntnißweise übersetzt werden, d. h. eben mythisch dargestellt werden, damit es an solchem Mythos ein Surrogat jener Wahrheit hätte, welches, in Kants Sprache zu reden, ihm dienen sollte als Regulativ für das Handeln, und dazu hinreichend war, indem es die ethische Bedeutsamkeit des Handelns faßlich machte in einer dem Satz vom Grunde angepaßten Darstellung derselben, also bildlich, weil diese Erkenntnißweise jener Wahrheit ewig fremd bleibt. In Kants Sprache könnte man solchen Mythos ein Postulat der praktischen Vernunft nennen: und als solches ließe sich von diesem Postulate rühmen, daß es gar keine andre Elemente enthält als solche, die im Reiche der Wirklichkeit vor unsern Augen liegen und daher alle seine Begriffe mit Anschauungen belegen kann. Dieses Surrogat der

Wahrheit für das Volk ist der Mythos von der Seelenwandrung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andre Wesen verhängt, abgebüßt werden müssen in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch dieselben Leiden. (Illustr.) Dies geht so weit, daß wer nur ein Thier tödtet, einst in der unendlichen Zeit auch als eben dieses Thier geboren werden und denselben Tod leiden muß. Böser Wandel zieht ein künftiges Leben nach sich, auf eben dieser Welt, in leidenden und verachteten Wesen: demgemäß wird man wiedergeboren in niedrigeren Kasten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tschandala, als Aussätziger, als Krokodil u. s. w. — Alle Quaalen, die der Mythos droht, belegt er mit Anschauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Wesen, welche auch nicht wissen, wie sie ihre Quaal verschuldet haben: und er braucht keine andre Hölle zu Hülfe zu nehmen. Dagegen verheißt er als Belohnung, Wiedergeburt in bessern, edlern Gestalten, als Bramin, als Weiser, als Heiliger. Sie sehn, daß die Form der Zeit hinzugenommen ist, um die ewige Gerechtigkeit faßlich zu machen, deren wahres Wesen aber außer der Zeit begriffen werden muß. Die höchste Belohnung aber kann der Mythos in der Sprache dieser Welt nur negativ ausdrücken, durch die so oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem. Diese Belohnung erlangt man nur durch die edelsten Thaten und die völligste Resignation, ein büßendes Einsiedlerleben:

auch das Weib — — — —
und der Mensch — — —*).

Die Buddhaisten, welche weder Veda noch Kasten haben, drücken jene Belohnung schon sinnlicher aus: [306] Du sollst Nieban haben: d. h. einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Schwere, Alter, Krankheit und Tod. —

Die philosophische Wahrheit ist Wenigen zugänglich. Enger an sie anschließen kann sich aber kein Mythos als diese uralten Lehren des edelsten, ältesten, mündigsten Volks: so entartet

*) p 513 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 421, 7–10; vgl. dort 1. Anhang S. 672].

dieses Volk auch jetzt in vielen Stücken ist, so herrscht doch noch jener Mythos als allgemeiner Volksglaube, und hat entschiedenen Einfluß auf das Leben, heute so gut als vor 4000 Jahren. Daher haben schon Pythagoras und Plato jenes non plus ultra mythischer Darstellung mit Bewundrung aufgefaßt, von Indien herübergenommen, verehrt, angewandt, und, wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt.

Wenn Sie die nicht mythische, sondern philosophische Darstellung der ewigen Gerechtigkeit gefaßt haben, so wird Ihnen dadurch, wie auch durch die früher vorangeschickten ethischen Erörterungen, die jetzt folgende Untersuchung der eigent[lich] ethischen Bedeutsamkeit des Handelns und des Gewissens, welches die Gefühlte Erkenntniß davon ist, sehr erleichtert seyn. Denn diese im engsten Sinn ethischen Untersuchungen sind der gegebnen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit sehr nahe verwandt und ihre Resultate gehn unmittelbar daraus hervor.

(Hier beliebig einzuschalten über zwei menschliche Eigenthümlichkeiten: Wunsch der Entgeltung; und Rache*).)

Cap. 8. Von der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns; oder: vom Wesen der Tugend und des Lasters.

Unter der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns verstehe ich die Bedeutung derjenigen Beschaffenheit unsrer Thaten welche man durch die Worte gut und böse bezeichnet, und sich im Leben dadurch vollkommen verständigt: Uns kommt es aber darauf an, das was dabei gedacht wird zu abstrakter

---

*) p 514—517 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 422, 6—424, 30; vgl. dort 1. Anhang S. 672].

und philosophischer Deutlichkeit zu erheben, es bis auf den letzten und eigentlichen Grund davon einzusehn, es zu begreifen im Zusammenhang unsers ganzen bisherigen Gedankenganges und sogar es als das praktische Resultat desselben aufzustellen, da für den Menschen das Praktische bei Allem immer als das Resultat betrachtet wird, weil er selbst ein Praktisches Wesen ist.

Ueber die Begriffe „Gut und Böse".

Zuvörderst will ich nun die Begriffe Gut und Böse auf ihre eigentliche, wesentliche klare Bedeutung zurückführen; damit Sie nicht etwa in einem undeutlichen Wahn befangen bleiben mögen, daß diese Begriffe mehr enthalten als wirklich darin liegt; oder daß sie schon für sich alles hier Nöthige sagten und keiner Erklärung bedürften; oder daß der Inhalt dieser Begriffe etwas ganz Unaussprechliches wäre, das keine Erklärung erreichen könnte. Das thun selbst manche Ethiker und gebrauchen die Worte Gut und Böse fast wie Zauberformeln, durch die sich alles Mögliche ausrichten läßt. Eigentlich suchen sie hinter den Worten Gut und Böse ein Versteck ihrer Flachheit und legen ihren ethischen Ableitungen das als ausgemacht und bekannt zum Grunde, was erst selbst das Problem ist. Zum Guten fügen sie das Schöne und das Wahre und treiben dann ein Spiel mit diesen drei Begriffen, die sie Ideen nennen damit es vornehmer klingt, indem sie sich und Andre glauben machen, sie hätten schon die tiefste Weisheit ausgesprochen, wenn sie nur [307] mit der Miene eines begeisterten Schaafes das Gute, das Schöne und das Wahre aussprechen. Dies sind aber nichts als drei sehr weite und abstrakte, folglich gar nicht inhaltsreiche Begriffe, welche sehr verschiedenen Ursprung und Bedeutung haben.

Die Erklärung des Begriffs Wahr ist in der Logik gegeben. (Repet.) Was das Schöne sei, haben wir in der Aesthetik untersucht. Jetzt wollen wir den Begriff Gut auf seine eigentliche Bedeutung zurückführen, was mit sehr Wenigem gethan seyn wird. Dieser Begriff ist wesentlich relativ und be-

zeichnet die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Also durch den Begriff Gut denken wir Alles, was dem Willen, in irgend einer seiner Aeußerungen zusagt, seinen Zweck erfüllt, im Uebrigen mag es nun so verschieden seyn als es will. Darum sagen wir „gutes Essen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung" u.s.f. kurz, wir nennen alles gut, was grade so ist, wie wir es eben wollen: daher kann auch dem Einen gut seyn; was dem Andern grade das Gegentheil davon ist. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich das Angenehme und das Nützliche: d. h. die unmittelbar gegenwärtige Befriedigung des jedesmaligen Willens; und die nur mittelbare, auf die Zukunft gehende Befriedigung des Willens. — Den Begriff des Gegentheils des Guten drückt, so lange von nicht erkennenden Wesen die Rede ist, das Wort schlecht aus; seltner und abstrakter das Wort Uebel: beide bezeichnen also das dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende. Wie man alle Wesen die in Beziehung zum Willen treten können, gut oder schlecht nannte; so hat man dieses ganz eben so auch bei Menschen gethan: Menschen die den jedesmal grade gewollten Zwecken günstig, förderlich, befreundet waren, hat man gut genannt, in derselben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen: letzteres zeigt sich besonders in solchen Redensarten: „dieser ist mir gut, dir aber nicht." Diejenigen aber, deren Karakter es mit sich brachte überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die also durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, sind, wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen Andrer überhaupt, gute Menschen genannt worden. Den entgegengesetzten Begriff bezeichnet man im Teutschen bei erkennenden Wesen (Thieren, Menschen) durch ein andres Wort als bei erkenntnißlosen, nämlich durch böse: dasselbe thut man auch im Französischen, méchant; aber erst seit etwa hundert Jahren. — In fast allen andern Sprachen findet dieser Unterschied nicht Statt: das Gegentheil von Gut wird bei Menschen durch das selbe Wort bezeichnet wie bei leblosen Dingen, κακος, malus, cattivo, bad; und dadurch alles

bezeichnet was den jedesmaligen Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen ist. Die Begriffe Gut und Schlecht oder bös wurden also gebildet indem man ausgieng von dem passiven Theil: dem etwas gut ist: der legte diese Namen den Wesen bei, nach ihrem Verhältniß zu ihm. Erst später konnte die Betrachtung übergehn zum aktiven Theil, der einem Andern gut ist, sich gut bezeigt gegen einen Andern, nämlich so daß man anfieng die [308] Handlungsweise des Menschen den man gut nannte zu betrachten nicht mehr in Bezug auf Andre, sondern auf ihn selbst: da kam man dann bald auf die Frage, warum doch eben die Handlungsweise welche in Bezug auf Andre gut heißt im Zuschauer derselben eine besondre Rührung hervorbringt, sodann eine reine und objektive Hochachtung gegen den so Handelnden erregt; warum sogar die Erzählung irgend einer sehr guten That (was man edle That nennt) jeden auf eine ganz besondre Weise rührt, ja ihn begeistert, daß er eben so handeln möchte: was er aber oft nachher doch nicht kann, weil andre Motive zuviel Gewalt über ihn haben: aber den Wunsch so handeln zu können, fühlt Jeder bei Erzählung einer edlen That. Warum ferner in dem der sehr gut gegen Andre gehandelt hat, dies eine eigenthümliche Zufriedenheit hervorbringt, die beträchtlich seyn muß, da er sie sogar oft mit großen Opfern andrer Art erkauft; ferner auch warum, im Gegentheil, die böse Handlungsweise, dem, von dem sie ausgeht, ungeachtet sie ihm viele Vortheile bringt, doch einen innern Schmerz erregt, in den Zeugen oder Hörern aber einen besonder[n] Abscheu und Verachtung: obwohl sie dies oft verhehlen müssen. Diese Fragen sind eigentlich der Anlaß gewesen aller ethischen Systeme, sowohl der philosophischen, als der auf Glaubenslehren gestützten. Eigentlich haben beide Arten immer gesucht, die Tugend irgendwie mit der Glückseligkeit in Verein zu setzen: die philosophischen Ethiken entweder durch den Satz vom Widerspruch, oder durch den Satz des Grundes: also die Tugend entweder als Identisch mit der Glückseligkeit aufzuweisen, oder als den Grund, dessen Folge die Glückseligkeit ist; beides immer sophistisch. Die auf Glaubenslehren gestützten Ethiken machten auch die Glückseligkeit zur Folge der Tugend, aber nur mittelst Behauptung andrer Welten,

als die der Erfahrung, oder dem eigentlichen Wissen möglicherweise bekannt seyn können.

Unsre Betrachtung wird hingegen ergeben, daß das innre Wesen der Tugend dem Streben nach Glückseligkeit d. h. nach Wohlseyn und Leben gewissermaaßen ganz entgegengesetzt ist.*)

Bei Erwähnung der auf Glaubenslehren gestützten Ethiken, bemerke ich beiläufig, daß das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist, jedoch nicht unmittelbar, sondern indem ihre Ethischen Sätze mit dem der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen mythischen Dogma fest verwebt und verknüpft sind und allein durch dasselbe erklärbar erscheinen: dies ist so sehr der Fall, daß, obgleich die ethische Bedeutung der Handlungen gar nicht dem Satz des Grundes gemäß erklärbar ist, jeder Mythos aber diesem Satze folgt, dennoch die Gläubigen die ethische Bedeutsamkeit des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich und schlechthin Eins halten, daher sie dann jeden Angriff auf ihren Mythos ansehn als einen Angriff auf Recht und Tugend. Durch diese Association der Begriffe allein konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehn und nicht etwa nur einzelne, ausgezeichnet verkehrte oder böse Individuen beherrschen sondern ganze Völker und zuletzt: —**). — — —

Unsrer Erklärung des Begriffs Gut gemäß ist jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. Demnach ist absolutes Gut ein Widerspruch: höchstes Gut, summum bonum, bedeutet dasselbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstörbares Genüge des Willens gäbe. Nach allen unse[rn] bisherigen Betrachtungen über das Wesen des Willens ist dergleichen unmöglich, und undenkbar. [309] Der Wille kann so wenig durch irgend eine Be-

*) [Daneben am Rand mit Bleistift:] Letzte Seite [scil. des Bogens; also sollte die beiläufige Einschiebung Zeile 6 bis 23 offenbar weggelassen und an unsre Stelle unmittelbar Zeile 24 angeschlossen werden].

**) p 521 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 427 Fußnote].

friedigung aufhören stets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine Erfüllung die sein Streben auf immer befriedigte giebt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden: darum giebt es für ihn kein höchstes Gut, kein absolutes [G]ut, sondern immer nur ein einstweiliges und relatives. Weil indessen höchstes Gut, summum bonum ein alter, hergebrachter Ausdruck ist, den man nicht gern ganz abschaffen und bei dem man doch gern etwas denken möchte, so kann man ihm, gleichsam als emeritus ein Ehrenamt geben: man könnte nämlich, aber nur bildlicher Weise und tropisch, durch höchstes Gut bezeichnen die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, von der ich bald reden werde: denn sie allein (oder die Resignation) ist es die den Willen auf immer stillt und beschwichtigt, sie allein kann jene Zufriedenheit, jenes Genüge geben, das durch nichts entrissen oder gestört werden kann: diese Resignation mag man das summum bonum nennen, indem man sie ansieht als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern Güter, nämlich alle erfüllten Wünsche und alles erlangte Glück, nur Palliativmittel, nur Anodyna sind. Soviel über die Begriffe und Worte Gut und Böse. Jetzt komme ich zur eigentlichen Erklärung der ethischen Bedeutung des Handelns.

Der böse Karakter.

Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung dazu da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist Unrecht zu thun, nennen wir ihn böse. Nach unsrer Erklärung des Unrechts heißt dies, daß ein solcher Mensch nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht; sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in andern Individuen erscheinenden Willen verneint: dies zeigt sich dann darin, daß er ihre Kräfte zum Dienst seines Willens verlangt, sie zu solchem Dienst mit List oder Gewalt zu zwingen sucht, ihr Eigenthum angreift, was dasselbe ist, und auch da wo die Bestrebungen Andrer seinem

Willen entgegen stehn, diese zu vertilgen sucht. Die Letzte Quelle hievon ist ein hoher Grad des Egoismus, dessen Wesen ich Ihnen auseinander gesetzt habe. Hier ist nun sogleich zweierlei offenbar: 1) daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger Wille zum Leben sich ausspricht, der weit hinausgeht über die bloße Bejahung seines eignen Leibes: und 2) daß seine Erkenntniß ganz dem Satz vom Grund hingegeben ist, ganz im principio individuationis befangen ist und daher fest stehn bleibt bei dem durch dieses principium individuationis herbeigeführten Unterschied zwischen seiner eigenen Person und allen andern: daher eben sucht er ganz allein sein eignes Wohlseyn und ist vollkommen gleichgültig gegen das aller Andern: das Wesen der Andern ist ihm vielmehr völlig fremd, von seinem eig[nen] Wesen durch eine weite Kluft geschieden, ja eigentlich sieht er die Ander[n] an wie bloße Larven, ohne alle Realität. — Diese zwei Eigenschaften sind die Grundelemente des bösen Karakters.

Aus diesen zwei Grundelementen entsteh[n] zweierlei Quaalen, die den bösen Karakter begleiten.

[Erstlich] ist schon jene große Heftigkeit des Wollens an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens. Dies aus zweierlei Ursachen. Erstlich weil alles Wollen, schon als solches, aus dem Mangel, folglich aus dem Leiden entspringt. Daher eben ist, wie Sie sich aus der Aesthetik erinnern, [310] das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, sobald wir als reines, willenloses Subjekt des Erkennens (Korrelat der Idee) der ästhetischen Betrachtung hingegeben sind, eben schon ein Hauptbestandtheil der Freude am Schönen. — Zweitens ist das heftige Wollen schon deshalb mit Leiden nothwendig verknüpft, weil, durch den kausalen Zusammenhang der Dinge, die meisten Begehrungen unerfüllt bleiben müssen und daher der Wille viel öfter durchkreuzt als befriedigt wird: folglich bringt auch dieserhalb vieles und heftiges Wollen stets heftiges und vieles Leiden mit sich. Denn alles Leiden ist durchaus nichts andres, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: sogar der Schmerz des Leibes, wenn dieser verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts andres ist als der Objekt gewordne Wille selbst, der Wille in concreto. — Weil nun dieserhalb vieles und heftiges Leiden unzertrennlich ist von

vielem und heftig[em] Wollen, so trägt auch schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens: selbst wenn sie alles äußre Glück erlangt haben, sehn sie stets unglücklich aus, sobald sie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen sind, oder sich verstellen.

Grausamkeit.

Aus dieser ihnen unmittelbar wesentlichen innern Quaal geht nun sogar zuletzt etwas hervor, was der bloße Egoismus für sich gar nicht hervorbringen kann, nämlich die ganz uneigennützige Freude am Leiden Andrer, welche Grausamkeit heißt. Dieser ist nicht mehr, wie dem Egoismus, das fremde Leiden ein bloßes Mittel zur Erlangung der Zwecke des eignen Willens; sondern der Grausamkeit ist es Zweck an sich. Die nähere Erklärung dieses Phänomens der Grausamkeit ist folgende. Weil der Mensch die Erscheinung des Willens ist von Erkenntniß beleuchtet, die bis zur Besonnenheit der Ueberlegung geht; so mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens stets ab gegen die bloß mögliche, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entspringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß; und sie wird erleichtert durch das Wissen, daß au[ch] Andre dieselbe Entbehrung dulden. Daher betrüben wir uns nicht sonderlich über die Uebel, welche Allen gemeinsam und vom Menschenleben unzertrennlich sind: auch nicht über die welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung und Vorstellung größrer Leiden als die unsrigen sind, stillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eignen. Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und nun dabei, wie es nothwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, daß das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern daß durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern Gestalt von Neuem quält, ja wenn nun endlich alle Objekte des Begehrens erschöpft sind, der Willens-

drang selbst bleibt, selbst ohne erkanntes Motiv gefühlt wird, sich als Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere mit heilloser Quaal kund giebt; so wird aus diesem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaße [311] empfunden wird und dann auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei jenem Menschen, dessen Wille eine ungewöhnliche Heftigkeit hat und daher die Erscheinung der Bosheit hervorbringt, daraus nothwendig eine übermäßige innre Quaal erwachsen, eine ewige Unruhe, ein unheilbarer Schmerz: dadurch getrieben sucht er nun indirekt die Linderung deren er direkt nicht fähig ist: er sucht nämlich durch den *Anblick des fremden Leidens*, das er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene Leiden zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick an dem er sich weidet. So also entsteht die Erscheinung der eigentlichen *Grausamkeit*, des *Blutdurstes*, welche die Geschichte so oft sehn läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikanischen Deis, im Robespierre u. s. w.

Mit der Grausamkeit verwandt ist schon die *Rachsucht*: sie vergilt das Böse mit Bösem, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Karakter der Strafe ist, sondern bloß, wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht als Mittel, sondern als Zweck, um an der *Quaal* des Beleidigers, die man selbst verursacht, sich zu weiden. Was die Rache von der eigentlichen Grausamkeit unterscheidet und in etwas entschuldigt, ist ein Schein des Rechts: sofern nämlich derselbe Akt, der jetzt Rache ist, wenn er gesetzlich verfügt würde, d. h. nach einer vorher bestimmten und bekannten und von einem Verein angenommenen Regel, Strafe wäre, mithin Recht.

[Zweitens:] Ich sagte daß den bösen Karakter *zwei* Quaalen begleiten. Nämlich außer dem beschriebenen Leiden, welches mit der Bosheit *aus einer Wurzel* entsprießt, nämlich aus dem sehr heftigen Willen, und daher ganz unmittelbar aus ihr hervorgeht und ganz unzertrennlich davon ist, — außer diesem unmittelbaren Leiden, ist der Bosheit noch eine ganz andre Pein beigesellt, die besondrer Art und von jener verschieden ist: sie wird bei jeder bösen Handlung, diese sei nun bloße Ungerechtig-

keit aus Egoismus oder rein[e] Grausamkeit, fühlbar, sie heißt Gewissenspein und je nachdem ihre Dauer kürzer oder länger ist, Gewissensbiß oder Gewissensangst.

Gewissensquaal.

Ich werde nun die Bedeutung dieser Gewissenspein in abstracto Ihnen darlegen und sie in ihre Bestandtheile auflösen; also deutlich aussprechen, was beim Gewissensbiß selbst sich als bloßes Gefühl ank[ü]ndigt. Dadurch wird die eigent[lich] ethische Bedeutung des Handelns offenbar: denn wir kennen diese nur durch das Gewissen: also ist dieses erklärt, so ist sie es auch. Dabei setze ich voraus daß Sie wohl gefaßt haben und Ihnen gegenwärtig sei was wir am Anfang der Ethik betrachtet haben, nämlich wie das Leben selbst das bloße Abbild und der Spiegel des Willens zum Leben ist, daß daher diesem das Leben immer gewiß ist; und sodann auch die Darstellung der ewigen Gerechtigkeit. Aus jenen Betrachtungen nämlich ergiebt sich der Inhalt und die Bedeutung des Gewissensbisses. Wir müssen in demselben zwei Theile unterscheiden, die aber doch wieder ganz zusammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müssen.

Also der erste Theil der Erkenntniß welche sich in der Gewissensangst ausspricht ist folgender. — (Der Sinn des bösen Menschen ist vom Schleier des Maja umhüllt:) d. h. seine Erkenntniß ist gänzlich befangen im principio individuationis: diesem gemäß sieht er seine eigne Person an als gänzlich verschieden von jeder andern [312] und er setzt eine weite Kluft zwischen seiner und jeder andern Person. Diese Erkenntnißweise ist seinem Egoismus allein gemäß, denn sie ist die Stütze desselben: daher hält er sie mit aller Gewalt fest; wie denn fast immer die Erkenntniß vom Willen bestochen ist. Allein, bei allem dem, regt sich doch im Innersten seines Bewußtseyns, die geheime Ahndung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch bloße Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält. Nämlich die Ahndung: daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn selbst trennen von allen andern Individuen und von den unzählbaren Quaalen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, und so fremd das alles auch seiner Person sich darstellt; den-

noch an ſich und abgeſehn von der Vorſtellung und ihren Formen, der eine und ſelbe Wille zum Leben es iſt, der in allen Individuen erſcheint, und der indem er durch Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis als Egoismus auftritt, ſich ſelbſt verkennt, ſeine Waffen gegen ſich ſelbſt kehrt, und nun indem er in der einen ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch ſich ſelbſt in der andern Erſcheinung das größte Leiden auflegt: demnach enthält dieſe im Innern des Bewußtſeins liegende Erkenntniß dieſes, daß eben er, das böſe Individuum, der ganze Wille zum Leben ſelbſt iſt, und er folglich indem er der Peiniger und Quäler Andrer wird, doch zugleich auch, in Wahrheit, der *Gequälte* iſt, indem der Unterſchied der Individuen, der ihn getrennt hält von den Leiden des von ihm Gequälten, bloße Erſcheinung iſt, ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, welche Täuſchende Erſcheinung aber verſchwinden muß, und er, der Wahrheit nach, bei allem Leiden das er verhängt, immer auch *ſelbſt der Leidende* iſt; daß er daher immer die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß, indem er ſelbſt, der das Leben zu genießen ſucht, es auch iſt der in Allem lebt was im Leben Quaal leidet, ja daß ſogar alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn in Wahrheit ſchon trifft, weil er eben der Wille zum Leben ſelbſt iſt und das principium individuationis welches die Individuen trennt auch nur da iſt in der Erkenntniß der Individuen, und eben daher *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes nur in der Erſcheinung verſchieden ſind, nicht ſo an ſich. — Dieſe Wahrheit eben iſt es, welche im Gewande des Mythos, d. h. dem Satze vom Grund angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, das Dogma der Seelenwanderung ausdrückt, welches nämlich die Zeit zu Hülfe nimmt und das was ſchon jetzt iſt, oder eigentlich unabhängig von der Zeit iſt, die Gegenwart des Willens zum Leben in allen ſeinen Erſcheinungen, darſtellt, als etwas künftiges, als Uebergang des Individuums in ein andres, dem gleich welches jetzt von ihm gequält wird. Aber der reinſte Ausdruck dieſer Wahrheit, ohne fremde Beimiſchung, und vor ihrem Uebergang in die Begriffe der Vernunft, iſt eben die *Gewiſſensangſt* ſelbſt, jene dunkelgefühlte, aber troſtloſe Quaal. — Dies war alſo die erſte Hälfte deſſen, was ſich in

der Gewissensangst ausdrückt. — Die zweite Hälfte ist folgende, die jedoch mit jener ersten genau zusammenhängt. Es ist die unmittelbare Erkenntniß wie fest das böse Individuum dem Willen zum Leben und dadurch dem Leben, als dessen Erscheinung, *verbunden* ist, wie sehr e[s] dem Leben angehört. Sie sollen gleich seh[n], was dies eigentlich ist, und was es auf sich hat. — Indem Einer eine sehr böse That begeht, so ist diese That eine Anzeige des hohen Grads *von Stärke* mit welcher der Thäter das Leben will, oder mit welcher im Thäter der Wille zum Leben sich bejaht; der Wille nämlich ist in ihm so heftig daß hier diese Bejahung weit *hinausgeht* über seine individuelle Erscheinung, nämlich bis zur gänzlichen *Verneinung* desselben Willens, sofern er in andern Individuen erscheint. Also das innere Entsetzen, welches ein Bösewicht über seine eigne That empfindet und vergebens sich zu verhehlen sucht, entspringt nicht allein aus jener dargestellten unmittelbaren Erkenntniß oder Ahndung [313] der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch dasselbe gesetzten Unterschiedes zwischen ihm und andern, wodurch, außer der Erscheinung, sein innres Selbst, das Wesen an sich sowohl des Gequälten ist als des Quälers wenn gleich als Individuum er sich nur als letzteren erkennt; sondern zugleich auch entspringt die Gewissensangst zweitens aus der Erkenntniß der Heftigkeit seines eignen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben ergriffen hat, sich gleichsam daran festgesogen hat. Wir wollen seh[n] was dies auf sich hat. Welche schreckliche Seite das Leben habe, das bringt ihm eben seine eigne That vor Augen, indem eben er Andre unglücklich macht, quält, mordet: diese entsetzliche Begebenheit selbst aber geht grade von ihm, dem Verbrecher aus, ist eben nur ein Mittel dessen er sich bedient zur völlige[rn,] ungehindertern Bejahung des Lebens: dadurch ist das Verbrechen ein Symptom der Stärke des Willens zum Leben in ihm, also des Grades bis zu welchem er dem Leben verknüpft ist und zugleich zeigt seine That äußerlich wie entsetzlich eben dies Leben sei. Also er erkennt sich als *koncentrirte Erscheinung* des Willens zum Leben, er fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben *anheimgefallen* ist und eben damit auch den zahllosen Leiden, die diesem wesentlich sind: denn wenn auch seine Person jetzt in

einem glücklichen Zustande ist, so hat das Leben, oder die Erscheinung des Willens überhaupt, zur Form endlose Zeit und endlosen Raum, um dadurch den Unterschied aufzuheben zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, und alle von dem bösen Individuo für jetzt bloß erkannte Leiden in empfundne umzuwandeln. Wir[64]) können uns dies freilich nur dadurch vorstellig machen, daß wir ihn denken als eine individuelle Seele, die mehrere Körper durchwandert und also immer wiedergeborn wird. Dies müssen wir aber bloß darum, weil unsre ganze Erkenntniß nur Erkenntniß von Erscheinungen ist und nicht vom Ding an sich, die allgemeinste Form der Erscheinung aber die Zeit ist, von der wir uns deshalb nicht losmachen können, sobald wir einen individuellen Fall betrachten. Allein vom Standpunkt der Metaphysik aus sehn wir die Sache im Allgemeinen und begreifen daß es sich ganz anders verhält, daß nämlich die Millionen Jahre steter Wiedergeburt die wir uns denken müssen bloß in unserm Begriff existiren, wie überh[a]upt die ganze Vergangenheit und Zukunft eigentlich allein im Begriff existirt: real ist bloß die Gegenwart: die erfüllte Zeit, die Form der Erscheinung des Willens ist ja eigentlich allein die Gegenwart, wie in der Metaphysik gezeigt: daher ist für das Individuum die Zeit immer neu: es findet sich stets als neu entstanden. Denn von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Das Verhältniß des Todes zum Willen zum Leben haben wir oben ausführlich betrachtet: am faßlichsten wird es durch ein schon von mir Gebrauchtes Gleichniß. Der Tod, sagte ich, verhält sich zum Ding an sich, zu unserm wahren Selbst, dem Willen, wie der Untergang der Sonne, zur Sonne selbst; es ist nur scheinbar daß die Sonne von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber ist sie selbst Quelle alles Lichtes, brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag, bringt stets neuen Welten neue Tage, und ist allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. So auch lebt der Wille immer in seiner Erscheinung und folglich immer in der Gegenwart, nie in Zukunft oder Vergangenheit: nur das Individuum, die einzelne Erscheinung, trifft Anfang und Ende, mittelst der Zeit, welche die Form dieser Erscheinung ist, die Form der Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille,

Kants Ding an sich*). — Wer dieses wohl faßt, muß zugleich einseh[n], daß gegen die Leiden, welche das Leben begleiten, der Selbstmord keine Rettung giebt: denn er trifft eine einzelne Erscheinung, während das Wesen derselben in Millionen Erscheinungen sich unter denselben Bedingungen darstellt, und nie aufhören kann da zu seyn. Was Jeder im Innersten will, das muß er seyn: und was Jeder ist, das ist er nur, weil er es eben will. Also auch die zweite Hälfte der Erkenntniß die sich als Gewissensangst ausspricht ist dargelegt. Nämlich neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der Formen der Vorstellung, welche die Individuen von einander gesondert halten, ist es die Selbsterkenntniß des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel giebt. Noch einige Erläuterungen darüber. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empirischen Karakters, und in diesem wieder stellt sich der intelligibele Karakter dar: der Böse erschrickt bei diesem Bilde: gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt ist, so daß die Welt seinen Abscheu theilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht: gleichviel: denn nur ihn geht es unmittelbar an: [314] Nur weil der Wille nicht der Zeit unterworfen ist, sind die Wunden des Gewissens unheilbar, werden nicht, wie andre Leiden allmälig verschmerzt: sondern die Böse That drückt das Gewissen nach vielen Jahren mit eben der Stärke als da sie frisch war. Das Vergangne ist an sich nichts, es ist eine verschwundne Erscheinung: daher wäre es gleichgültig und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte nicht der Karakter sich als an sich der intelligible, der Wille selbst, und daher frei von aller Zeit und durch die Zeit unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. Darum lasten längst geschehene Dinge immer noch auf dem Gewissen. Die Bitte „führe mich nicht in Versuchung", sagt eigentlich „lass' es mich nicht sehn, wer ich bin". — Die Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, stellt sich ihm dar an den **Leiden** die er, eben dieser Bejahung wegen, über Andre verhängt: und dadurch wieder ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben

*) [Hier folgte ursprünglich, nachträglich mit Bleistift wieder ausgestrichen:] und des Willens adäquate Objektität, Platons Idee.

und Verneinen eben jenes seines Willens liegt, welches doch die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Quaal ist. Er wird eben inne, *wie weit er der Welt angehört* und wie fest er ihr verbunden ist: das *erkannte* Leiden Andrer hat ihn nicht bewegen können, vom seinem Wollen abzulassen: er fällt daher dem Leben und dem *empfundnen* Leiden anheim. Es bleibt dahingestellt, ob dieses je die Heftigkeit seines Willens wird brechen und überwinden können.

Ich habe Ihnen jetzt das Wesen des *Bösen* in abstracto auseinandergesetzt: die nicht abstrakte, nicht deutliche, sondern bloß *gefühlte* Erkenntniß von jenem Wesen ist eben die *Gewissensangst*. Dies Alles wird aber noch deutlicher und vollständiger von Ihnen eingeseh[n] werden, wenn wir jetzt eben so das *Gute*, als Eigenschaft des menschlichen Wollens betrachten und die Betrachtung desselben durchführen bis zu den höchsten Graden, wo jene Güte der Gesinnung übergeht in gänzliche Resignation und Heiligkeit. Denn die Gegensätze erläutern sich immer wechselseitig. Lux se ipsa et tenebras manifestat, sagt Spinoza.

Der gute Karakter und die Tugend.

Die Tugend geht zwar aus der *Erkenntniß* hervor, aber nicht aus einer abstrakten Erkenntniß, die durch Worte ausgedrückt wird. Wäre dieses, so ließe sie sich lehren, und indem ich hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abstrakt ausspreche, hätte ich Jeden der es faßt, auch ethisch gebessert. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorlesungen oder auch durch Predigten einen Tugendhaften Menschen machen, als alle Aesthetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn der Begriff, den wir schon für die Kunst unfruchtbar fanden, ist es auch für das eigentliche und innere Wesen der Tugend: er kann auch hier nur untergeordnet als Werkzeug Dienste leisten, indem er nämlich das schon anderweitig Erkannte und Beschlossene auf-

bewahrt für die Zeit der Ausführung, oder die bleibende Abstrakte Erkenntniß den wechselnden Launen und Affekten entgegenhält. — Seneka: Velle non discitur. — Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung sind die abstrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht und die wahren befördern sie schwerlich. Es wäre wahrlich auch sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, [315] sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, dessen Erlangung so sehr dem Zufall unterworfen ist, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philosopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der (aus anderweitiger bald zu erörternder Erkenntniß) schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem Nicht-egoistischen Thun, dessen Wesen sie, d. i. er selbst, nicht begreift, eine Rechenschaft ablegt, die zwar meistens nur fingirt ist, bei welcher aber er seine Vernunft gewöhnt hat, sich zufrieden zu geben. Darauf beruht der Werth und die Nothwendigkeit positiver Religio[nen].

Die Dogmen können zwar starken Einfluß haben auf das Handeln, das äußere Thun, eben wie auch Gewohnheit und Beispiel solchen Einfluß haben, indem der gewöhnliche Mensch seinem eig[nen] Urtheil, dessen Schwäche er kennt, nicht traut, sondern immer nur eigner oder fremder Erfahrung folgt. Aber jener Einfluß der Dogmen auf das Thun, hat deswegen die Gesinnung nicht geändert. Die Kirche nennt alles solches bloß in Folge eines angenommnen Dogma's vollbrachtes Handeln opera operata und sagt daß solches nichts hilft, wenn nicht die Gnade den Glauben schenkt, aus welchem die Wiedergeburt hervor geht. Sie sagt, die Gnadenwirkung des Heiligen Geistes schenke allein den Glauben der zur Seeligkeit führt. (Suo loco.) Wir werden sagen: nur eine dem Menschen unmittelbar aufgehende Erkenntniß die nicht mittheilbar ist, weil sie nicht in abstracto ist, kann zur ächten Tugend und dadurch zur Erlösung führen. — Die Sache ist diese: Alle Erkenntniß in abstracto kann in Absicht auf den Willen nur Motive geben: Motive aber können, wie oben gezeigt, bloß die Richtung des Willens ändern, nie ihn selbst (illustr.). Alle mittheilbare Erkenntniß ist abstrakt und kann also auf den Willen

nur wirken, sofern sie ihm zum Motiv wird: daher, wie auch die Dogmen den Willen lenken mögen, so ändern sie nicht das Grundwollen selbst, und was der Mensch eigentlich und überhaupt will, das bleibt dabei dasselbe: er bekommt bloß andre Gedanken über die Wege auf welchen was er eigentlich will zu erlangen ist, und dann leiten ihn imaginäre Motive gleich wirklichen. Z. B. Ich kann durch Dogmen dahin gebracht werden, große Schenkungen an Hülflose zu machen, indem ich fest überredet bin, in einem folgenden Leben alles zehnfach wiederzuerhalten: in Hinsicht auf den ethischen Werth meines Thuns ist dieses aber ganz dasselbe, als ob ich die nämliche Summe verwende auf die Verbesserung eines Landguts, das zwar späte, jedoch desto sicherere und erklecklichere Zinsen trägt. Eben so der rechtgläubige Inquisitor, der einen Ketzer den Flammen überliefert, um künftig für sich einen Platz im Himmel dadurch zu erwerben; ist ein Mörder sogut, wie der Bandit, der für eine Summe den Mord begeht zu dem er gedungen ist. Auch, nach innern Umständen, der, welcher ins gelobte Land zieht um dort die Türken zu erwürgen, die ihm nichts gethan haben, um eben dadurch auf seinen Plaz im Himmel zu prä=numeriren, ist ein Mörder, wie der Bandit um Lohn. — Denn was jene Gläubig[en], alle beide, treibt ist ja nur ihr Egoismus: wegen der Absurdität der Mittel die sie dazu ergreifen, sind[65]) sie bloß dümmer als der Bandit, aber nicht besser. Dem Willen ist (wie oben gezeigt), von Außen, durch mittheilbare Erkenntniß, immer nur beizukommen sofern solche Erkenntniß ein Beweggrund, [316] ein Motiv für ihn ist: aber Motive bestimmen und ändern bloß die Art wie er sich äußert, die Richtung die er nimmt; nie den Willen selbst. Velle non discitur.

Inzwischen muß man sehr unterscheiden ob ein Dogma wirklich Motiv einer Handlung ist, oder bloße Befriedigung der Vernunft: damit man nicht guten Thaten ihren Werth abspreche. Ich meine dies: Wenn Jemand eine gute That vollbracht hat und als Grund dazu ein Dogma angiebt; so ist sehr oft dieses Dogma doch nicht die eigentliche Quelle seiner guten That, sondern ist nichts weiter, als die scheinbare Rechenschaft die er seiner Vernunft ablegt von seinem

nichtegoistisch[en] Thun, um solche dadurch zu befriedigen, während die That selbst aus einer ganz ander[n] Quelle fließt, von ihm vollbracht ist, weil sein Karakter eben gut ist, er aber nicht eine gehörige abstrakte Erklärung von der eigentlichen Quelle seines nichtegoistischen Thuns zu geben versteht, weil er kein Philosoph ist und dennoch etwas dabei denken möchte, daher seine eig[ne] Vernunft durch das Dogma befriedigt. — Solchen Unterschied aber zu finden, ist sehr schwer: denn man müßte das Innerste des Gemüths erforschen. Daher können wir fast nie das Thun Andrer mit Sicherheit ethisch richtig beurtheilen, und selten unser eignes. Soviel ist gewiß: alle mittheilbare Erkenntniß, also auch alle Dogmen, kann nur als Motiv auf den Willen wirken: und Motive bestimmen bloß die Richtung des Wollens, die Akte an denen es sichtbar wird, nie das eigentliche Wollen selbst, das schon bei ihrer Wirkung vorausgesetzt ist. — Die Thaten und Handlungsweisen des Einzelnen und eines Volks können sehr modifizirt werden durch Dogmen, Beispiel und Gewohnheit. Aber an und für sich sind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, die erst durch die Auslegung Bedeutung erhalten: die ethische Bedeutsamkeit liegt bloß in der Gesinnung, die zu jenen Thaten führt. Diese Gesinnung aber kann ganz dieselbe seyn, bei sehr verschiedner äußrer Erscheinung. Von zwei Menschen, die einen gleichen Grad von Bosheit haben, kann der Eine auf dem Rade sterben, der Andre ruhig im Schooße der Seinigen. Wir dürfen also nicht direkt nach der äuß[ern] Erscheinung den ethischen Werth des Thuns bestimmen. Dogmen, Gewohnheit, Beispiel bestimmen die äußere Erscheinung; aber lassen die innre Gesinnung, das Wollen selbst, unberührt. Es kann derselbe Grad von Bosheit seyn, der sich in einem Volke ausspricht in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus; hingegen beim andern in Hof-Intriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art: dort grob und in großen Zügen, hier fein und en mignature: aber es ist dasselbe. — Es ließe sich denken, daß ein vollkommner Staat, oder vielleicht auch ein vollkommen fest geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenseit des Todes, jedes Verbrechen verhinderte. Dadurch wäre politisch sehr viel ge-

wonnen; ethisch aber gar nichts: vielmehr wäre nur die Abbildung des Willens durch das Leben, gehemmt.

[317] Ich sagte dennoch vorhin: die Tugend geht aus von Erkenntniß; aber nicht von abstrakter, die sich durch Worte mittheilen läßt. Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen aus von einer unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die, eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen läßt; sondern Jedem unmittelbar selbst aufgehn muß: daher auch hat solche Erkenntniß ihren eigentlichen und adäquaten Ausdruck nicht in Worten, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. Inzwischen suchen wir hier die Theorie der Tugend: daher haben wir auch das Wesen der Erkenntniß, von der alle Tugend ausgeht, in abstracto auszudrücken: aber in diesem Ausdruck werde ich nicht jene Erkenntniß selbst liefern können, denn sie ist eben nicht mittheilbar; sondern bloß den Begriff jener Erkenntniß, das Abbild derselben in abstracto: im Handeln allein hat sie ihren adäquaten Ausdruck, ihre eigentliche Sichtbarkeit: daher muß ich immer vom Handeln ausgehn und auf dasselbe hinweisen, indem ich weiter nichts thue, als es deuten, d. h. in abstracto aussprechen, was eigentlich dabei vorgeht. Das ist es eben was ich zu thun habe, indem ich im Gegensatz des schon dargelegten inner[n] Wesens der bösen Handlungsweise, nun auf gleiche Art das innre Wesen der eigentlichen Güte der Gesinnung und des Thuns darlege.

Die freie Gerechtigkeit.

Zuvörderst aber muß ich eine Zwischenstufe berühren, die bloße Negation des Bösen: dieses ist die Gerechtigkeit. Ihre Erkenntniß leitet uns eben schon hinüber zu der der eigentlichen Güte: — Was Recht und Unrecht sei, habe ich bereits ausführlich auseinandergesetzt. (Recapit.) Daher kann ich hier mit Wenigem sagen, daß derjenige, welcher jene bloß ethische Gränze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt

und sie gelten läßt, auch wo kein Staat oder sonstige Gewalt sie sichert, gerecht ist: d. h. nach der frühe[rn] Erklärung: wer in der Bejahung seines eignen Willens nie so weit geht, daß diese Bejahung zur Verneinung desselben Willens sofern er sich in einem andern Individuo darstellt, wird; der ist gerecht. Ein solcher wird also kein Leiden über Andre verhängen, um sein eignes Wohlsein zu vermehren: d. h. er wird kein Verbrechen begehn, wird die Person Andrer, ihre Rechte, und ihr Eigenthum respektiren. — Forschen wir nun nach dem inne[rn] Wesen dieser Erscheinung; so sehn wir daß einem solchen Gerechten, schon nicht mehr das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, die seine Person gänzlich trennt von allen andern; wie dieses der Fall war bei dem Bösen: der Böse daher bejahte bloß seine eigene Willenserscheinung und verneint[e] alle andern, ja sah diese an als bloße Larven, deren Wesen etwas von dem seinigen ganz verschiednes war: das nun thut der Gerechte nicht; denn das principium individuationis setzt nicht für ihn eine unermeßliche Kluft zwischen die eig[ne] Person und alle andern. [318] Der Gerechte zeigt vielmehr durch seine Handlungsweise an, daß er sein eignes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch wiedererkennt in der fremden Erscheinung, die ihm bloß als Vorstellung gegeben ist; er findet sich selbst in jener wieder: dies geht in ihm bis zu einem gewissen Grad, nämlich bis zu dem des Nicht-Unrecht-thuns. In eben diesem Grad durchschaut er das principium individuationis (den Schleier des Maja): er setzt so weit das Wesen außer sich dem eignen gleich: er verletzt es nicht. (Illustr. durch Beispiele.)

Indem wir auf das innerste Wesen dieser freien Gerechtigkeit sehn, finden wir daß darin schon der Vorsatz liegt, den eigenen Willen nicht über die Erscheinung des Leibes hinaus zu bejahen, dadurch, daß man, fremde Willenserscheinungen verneinend, ihre Leiber zwingen will, statt ihrem eig[nen] Willen, seinem Willen zu dienen. Daher wird der Gerechte Andern so viel leisten wollen, als er von ihnen genießt. — Wenn*)

*) [Vor „Wenn" eine eckige Klammer und dazu am Rand die Notiz:] kann wegfallen [bis S. 523, 25 „Recht bleiben muß", wo eine eckige Schlußklammer].

diese Gerechtigkeit der Gesinnung den höchsten Grad erreicht, wo sie aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Karakter nicht mehr bloß negativ ist, gepaart ist; so geht sie so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. Ein Phänomen dieser Art zeigen manche Hindus, sogar Rajahs, welche vielen Reichthum besitzen, solchen aber bloß verwenden zur Unterhaltung der Ihrigen, ihres Hofes, ihrer Dienerschaft und den Armen geben, dabei aber mit strenger Skrupulosität die Maxime befolgen, nichts zu essen, als was sie selbst eigenhändig gesät und geerndtet haben. Es ist immer ein merkwürdiges ethisches Phänomen. Ein gewisser Misverstand liegt dabei dennoch zum Grunde: denn der Einzelne kann, grade weil er reich und mächtig ist, dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft so beträchtliche Dienste leisten, daß sie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, dessen Sicherung er der Gesellschaft verdankt. Eigentlich ist jene übermäßige Gerechtigkeit solcher Hindus schon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entsagung, Askesis, Verneinung des Willens zum Leben, wovon suo loco. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die Kräfte Andrer, bei ererbtem Reichthum, ohne irgend etwas zu leisten, doch schon für ethisch unrecht angesehn werden, wenn es gleich nach positiven Gesetzen Recht bleiben muß.

Von der Zwischen-Stufe der freiwilligen Gerechtigkeit gehe ich nun über zur Darstellung der eigentlichen Güte der Gesinnung, über welche hinaus noch eine Stufe liegt, die wir zuletzt betrachten werden.

Die Güte.

Als das innerste Wesen und den wahren Ursprung der freiwilligen Gerechtigkeit fanden wir einen gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis; während hingegen der Böse noch ganz und gar befangen blieb im principio individuationis. — Nun kann aber diese Durchschauung des principii individuationis, welche eben den Unterschied zwischen der

eig[nen] Person und der fremden ganz oder zum Theil aufhebt, [319] nicht nur in dem Grade Statt finden, daß man sich des Unrechts gegen Andre, der Verletzung enthält; sondern sie kann einen noch höhern Grad von Deutlichkeit erreichen, wo der Unterschied zwischen der eig[nen] und der fremden Person noch mehr verschwindet und dieses nun sich zeigt in den Phänomenen des positiven Wohlwollens, des Wohlthuns, der Liebe, αγαπη, caritas. Der Egoismus wird sodann aufgehoben, weil der hohe Grad der Deutlichkeit jener unmittelbaren Erkenntniß die Scheidewand wegnimmt zwischen der eig[nen] Person und der fremden. Und zwar kann dieses geschehn, so stark und energisch auch an sich der Wille sei in dem Individuo, dem solche Erkenntniß aufgeht. Die besagte Erkenntniß kann immer dem Willen das Gegen[ge]wicht halten, kann der Versuchung zum Unrecht widerstehn lehren und selbst jeden Grad von Güte, ja von Resignation herbeiführen. Darum ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern die Erkenntniß ist es, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß scheinen gutmüthig zu seyn, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens; sie wollen nichts mit großer Heftigkeit, haben daher keine Leidenschaft[en], keine Affekt[e], keine großen Versuchungen zum Bösen: indessen wird sich ihr Egoismus doch zeigen in klein[en] Zügen, und wenn einmal eine beträchtliche Selbstüberwindung von ihnen gefordert wird, um eine gute oder gerechte That auszuführen; — dann sind sie solcher nicht fähig.

Wir wollen nun die wahre Güte der Gesinnung näher betrachten und im Einzelnen. Weil die Erkenntniß von der sie ausgeht, keine abstrakte ist und daher ihren adäquaten Ausdruck nicht in Worten hat, sondern nur im Handeln selbst, in Thaten; so müssen wir stets uns das Handeln, als ein Schema, vor Augen halten. Daher wir uns gleich ein einzelnes Beispiel zu denken haben. Nehmen wir an, als eine seltene Ausnahme, einen Menschen, der etwa ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt, und alles Uebrige den Nothleidenden giebt, während er selbst, um dies zu thun, viele Genüsse und Annehmlichkeiten

entbehrt, und wir wollten nun das Thun dieses Menschen uns, seinem eigentlichen Wesen nach, verdeutlichen: wir sehn ganz ab von den Dogmen, durch welche er etwa selbst sein Thun seiner Vernunft begreiflich machen will: dann werden wir als den einfachsten, allgemeinen Ausdruck seiner Handlungsweise und als den wesentlichen Karakter derselben finden, daß er weniger als andre Leute thun, einen Unterschied macht zwischen sich und Andern. Das hat aber viel auf sich: denn dieser Unterschied eben, den man zwischen der eig[nen] und der fremden Person findet, ist in den Augen manches Andern so groß, daß fremdes Leiden dem Grausamen unmittelbare Freude ist, — dem Bösen ein willkommnes Mittel zum eigenen Wohlseyn ist: — der bloß Gerechte verursacht kein fremdes Leiden, es sei denn aus der Nothwendigkeit sein eignes Recht zu behaupten: dabei bleibt er stehn: die meisten Menschen überhaupt wissen und kennen unzählige große Leiden Andrer in ihrer Nähe, entschließen sich aber nicht solche zu mildern, weil sie dabei selbst einige Entbehrung übernehmen müßten: also Jedem von diesen allen scheint ein mächtiger Unterschied obzuwalten zwischen dem eigenen Ich und dem fremden: nun aber dagegen jener edle Karakter, den wir uns denken, [320] findet diesen Unterschied nicht so bedeutend: wir sehn also, daß das principium individuationis, die Form der Erscheinung, seine Erkenntniß nicht so fest befängt: denn das Leiden was er an Andern sieht, geht ihn fast so nahe an, als sein eignes: er sucht das Gleichgewicht zwischen beiden herzustellen: er versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen um fremde Leiden zu mildern. Er wird also inne, daß der Unterschied, zwischen ihm selbst und Andern, der dem Bösen eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen und täuschenden Erscheinung angehört: er erkennt (aber unmittelbar, ohne Schlüsse und intuitiv), daß das Ansich seiner eignen Erscheinung, auch das Ansich der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt. Er sieht im fremden Individuo unmittelbar sich selbst, sein eigent[liches] inneres Wesen.*) —

*) [Dazu die Notiz:] Siehe Foliant p 158. — [Siehe Bd. VII und VIII unsr. Ausg.]

Diese Erkenntniß erstreckt sich zuvörderst auf die Erscheinung welche seiner eignen ganz gleich ist, also auf fremde menschliche Individuen: aber in geringerm Grade erstreckt sie sich auch auf die **Thiere.** Wer gut und gerecht ist, wird kein Thier quälen.

(Alle[66]) Völker, mit Ausnahme der Hindu, haben immer erkannt, daß der Mensch ohne Unrecht, die Thiere zu seinen Zwecken gebrauchen könne, ihre Kräfte sich dienstbar machen könne, sie tödten könne, um sich von ihnen zu nähren. (Die Hindu leugnen es, wegen ihres Dogma's von der Seelenwanderung (illustr.), das aber bloß mythische Wahrheit hat und in diesem Fall seine Falschheit wenn es unmittelbar angenommen wird, aufweist.) Worauf dies Recht des Menschen beruhe, hat man aber nie richtig erkannt; meistens, wie Cartesius, erklärte man die Thiere für bloße Maschinen, oder sprach ihnen doch die Seele ab, die man dem Menschen beilegte. — Das Recht des Menschen auf das Leben und die Kräfte der **Thiere** beruht auf folgendem. Es ist der selbe Wille zum Leben, der in uns und in den Thieren erscheint. Aber, wie oben gezeigt, mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtseyns steigert sich gleichmäßig auch das **Leiden.** Daher leidet unter gleichen Umständen der Mensch sehr viel mehr als das Thier. Der Schmerz welchen das Thier erleidet durch die von ihm erzwungne Arbeit oder auch durch den Tod (von dem es das Schrecklichste, das Vorhersehn, nie kennt) ist noch nicht so groß als der Schmerz, welchen der Mensch erleiden würde durch die bloße Entbehrung der Arbeit oder des Fleisches des Thiers: daher haben Thier und Mensch nicht gleiche Rechte: und der Mensch kann in der Bejahung seines Willens bis zur Verneinung des Daseyns des Thieres gehn, weil dadurch der Wille zum Leben im Ganzen weniger Leiden trägt, als wenn umgekehrt der Mensch selbst alles arbeiten und thierische Nahrung entbehren wollte, um das Thier zu schonen. Offenbar fällt aber dieser Grund weg, sobald ein Thier muthwillig und zwecklos gequält wird, oder sobald es übermäßig angestrengt wird (es sei denn in einzelnen Fällen übermäßiger Noth des Menschen, wenn man etwa ein Pferd zu Tode jagt, um das Leben eines Menschen zu retten). Hier liegt die Norm des Gebrauchs den der Mensch von den Kräften der Thiere machen kann

ohne Unrecht. Diese Norm wird oft überschritten an Lastthieren, und an Jagdhunden die man mit unmenschlichen Quaalen zu seinem Vergnügen abrichtet; Parforce-Jagden. Deshalb sind in England und Nord-Amerika Gesetze gegen das Quälen der Thiere und werden deshalb noch jetzt sehr bedeutende Strafen verhängt, sobald ein Kläger auftritt, der sich der gepeinigten Thiere annimmt. — Das Insekt leidet durch seinen Tod noch nicht soviel als der Mensch durch seinen Stich oder durch die Schlaflosigkeit die es ihm verursacht. —)

Indem also in dem edlen und wohlthätigen Karakter, den wir uns gedacht haben, die Erkenntniß den Grad von Klarheit erreicht hat, wo sie das principium individuationis durchschaut, fällt der Unterschied zwischen der eig[nen] und der fremden Person und damit der Egoismus weg. Daher ist ein solcher Mensch so wenig im Stande Andre darben zu lassen, während er selbst Ueberflüssiges und Entbehrliches hat, als irgend Jemand einen Tag [321] Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben als er genießen kann. Denn jenem Menschen, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier des Maja durchsichtig geworden und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Er erkennt Sich, sein Selbst, seinen Willen in jedem Wesen, also auch in dem, was leidet. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in einem Individuo flüchtige, gaukleriſche Woll[üste] genießt und dafür dort in einem Andern leidet und darbt und so Quaal verhängt und Quaal duldet, weil er nicht inne wird daß er gegen sich selbst wüthet. Dann jammert er in einer Erscheinung über unverschuldetes Leiden, und in der andern frevelt er ohne Scheu vor der Nemesis, dies sind die Erscheinungen des Egoismus: ihre Quelle ist immer diese daß der Wille getäuscht ist durch das principium individuationis und daher Jeder sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung: darum nimmt er die ewige Gerechtigkeit nicht wahr, indem seine Erkenntniß befangen ist im principio individuationis, also überhaupt in derjenigen Erkenntnißart, welche der Satz vom Grund beherrscht.*) — Diese

*) [Daneben am Rand:] Siehe die Anmerkung zu p 539 [des Hand-

Erkenntnißart verlassen haben, vom Blendwerk des principii individuationis nicht mehr getäuscht seyn und Werke der Liebe üben ist Eins: solche Werke sind das unausbleibliche Symptom jener Erkenntniß. Die[67]) Tugend, die Menschenliebe, der Edelmuth gehn also aus von dem unmittelbaren und anschaulichen Wiedererkennen des eig[nen] Wesens in der fremden Erscheinung. Dies ist die Erkenntniß aus der die Tugend entspringt und die sich nicht beibringen läßt, weil es nicht genug ist, sie

exemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819]. Siehe M. S. Buch, p 65: — und p 78. [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

[In genanntem Hdexmpl. findet sich an der bezeichneten Stelle unter drei Notizen eine längere hierhergehörige, deren Anfang durchgestrichen und, reichlich verändert, im 2. Bde. der „Parerga" unter den „Psychologischen Bemerkungen" in § 328 benutzt ist; der bei weitem größere Teil ist nicht durchgestrichen; sie lautet:]

[539] [Durchgestrichen:] Wer noch auf dem Standpunkt der Natur steht und im principio individuationis befangen ist, in diesem entbrennt, bei erlittenem großen Unrecht, ein heißer Durst nach Rache: Rache ist sein letzter Trost: sein anschaulichstes Bild ist der sterbende Centaur Nessus, dem das sichere Vorhersehn einer, mit Benutzung seines letzten Augenblicks, überaus klug vorbereiteten Rache den Tod versüßt. [Nicht durchgestrichen:] Hingegen wer zu der Erkenntniß gelangt ist, die, nicht mehr in der Erscheinung befangen, das principium individuationis durchschaut, will durchaus keine Rache, sondern vergiebt aufrichtig seinem Beleidiger und Mörder: eben weil er auch in diesem sein eigenes Ich wiedererkennt und daher deutlich sieht, daß der Wunsch nach Rache nur der Wunsch wäre zu dem erlittenen großen Uebel noch ein andres eben so großes in einer andern Person zu erleiden: denn sein eignes Wesen erkennt er gleichmäßig in beiden Erscheinungen.

Ferner wird der, welcher bis zu diesem Grade der Durchschauung des principii individuationis gelangt ist, durch die Uebel welche Andre ungerechterweise ihm zufügen nicht zum Zorn und zur Rache bewegt werden, sondern sie unbedingt verzeihen, eben weil er im fremden Individuo sein eigenes Wesen erkennt und also einsieht, daß eben von dem was er selbst ist, von seinem eignen Wesen an sich, dem Willen zum Leben, auch jene Uebel ausgehn und er folglich dadurch daß er Mensch ist, sie übernommen hat und also mit Recht leidet: er erkennt sie als ihn treffend gemäß der ewigen Gerechtigkeit. Statt also dem zu zürnen, der durch seine Befangenheit im principio individuationis Urheber jenes Unrechts gegen ihn wird, durch welchen Zorn er nur beweisen würde daß er selbst in derselben Befangenheit ist; — statt dessen, sind ihm diese Uebel, wie alle übrigen, welche der Zufall verhängt, eine Aufforderung nicht mehr dieser Wille zu seyn, der auf solche Weise gegen sich selbst streitet, d. h. eine Aufforderung zur Resignation, von der sogleich die Rede sein wird und welche zur Erlösung führt. Daher die Bitte: „Vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern".

abſtrakt im Begriff gefaßt zu haben; ſondern ſie intuitiv und unmittelbar ſich einſtellen muß. Nun könnte man ausführlich darſtellen, wie in Folge dieſer Erkenntniß, wenn ſie da iſt, der Menſch in den vorkommenden Fällen und Verhältniſſen des Lebens ſich gegen Andre benehmen wird: das wäre denn die eigentliche Ethik: wir hier haben bloß die Metaphyſik der Sitten geſucht. Aus den Principien dieſer kann aber Jeder ſelbſt ſich ſehr leicht die Ethik konſtruiren. Der Leitfaden wäre immer der Satz: das fremde Individuum, das vor dir ſteht, das biſt du ſelbſt wirklich und in Wahrheit, es iſt ein Blendwerk, das dich dieſes verkennen läßt.

Alle bisherigen[68]) Philoſophen haben oberſte und allgemeine Moralprincipien aufgeſtellt, d. h. eine allgemeine Regel für das Verhalten, aus welcher alle Vorſchriften für die verſchied[nen] Fälle ſich ableiten laſſen ſollten, aus deren Befolgung dann vollkommne Tugend reſultirte. Z. B. Plato ſagte: wir ſollen Gott ähnlich werden (*ὁμοιωσις τῳ θεῳ*): — Ariſtoteles: wir ſollen immer die Mittelſtraße zwiſchen zwei Extremen geh[n]: — Stoiker: secundum naturam vivere: — Epikuros: das Leben weiſe genießen: — Wolf: nach Vollkommenheit ſtreben: — Kant: immer ſo handeln, daß die Maxime unſ[ers] Handelns zum allgemeinen Geſetz für das Handeln aller paſſend wäre. Solche allgemeine Regel gaben ſie dann hin als nothwendig zu befolgendes Geſetz, und die daraus abgeleiteten beſondren Regeln als einzelne Gebote; das Ganze entweder gemäß einer Ableitung aus Gründen, oder als Ausſpruch eines kategoriſchen Imperativs, als unbedingtes Soll: und was nun dem zufolge zu thun war, hieß die Pflicht; wobei eigentlich das Verhältniß zwiſchen Herrn und Diener gedacht iſt; denn nur in dieſem Verhältniß, wo ſich Einer dem Andern verpflichtet hat, hat das Wort Pflicht eine ſichre und Nachweisbare Bedeutung; außerdem eigentlich immer nur eine metaphoriſche. Ich hingegen, wie Sie ſehn, behandle die Moral-Philoſophie ganz theoretiſch, gebe die Theorie der Gerechtigkeit, der Tugend, des Laſters, d. h. zeige was jedes iſt in ſeinem innern Weſen: aber weder von Geboten, noch von Pflichten iſt bei mir die Rede; [ich] habe dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten, ſtelle deshalb auch

kein oberstes und allgemeines Moralprincip auf, gleichsam ein Universal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden. Indessen ist im Zusammenhang der Ihnen dargelegten Philosophie für jenes Unternehmen ein Moralprincip aufzustellen gewissermaaßen als ein Analogon oder Stellvertreter anzusehn eine rein theoretische Wahrheit, als deren bloße Ausführung Sie auch das Ganze meiner Darstellung ansehn können, nämlich die Wahrheit, daß der Wille das Ansich jeder Erscheinung, selbst aber, eben als Ding an sich, frei ist von allen Formen der Erscheinung. Wenn in Beziehung auf das Handeln und zum praktischen Gebrauch diese Wahrheit in einen kurzen Ausdruck gefaßt werden sollte, so wüßte ich keinen würdig[eren] als jene uralte, schon erwähnte Formel aus dem Veda: „Tatoumes" — „Dieses Lebende bist Du!" — Das Moral-Princip der Christlichen Ethik ist: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst." Ich hingegen der ich kein praktisches Gebot[68]) aufstellen kann, gebe statt dessen die bloß theoretische Lehre: Lerne einsehn daß dieser Dein Nächster unmittelbar Du selbst bist. Tatoumes. Wer das einsieht und die Einsicht festhält, daß sie in ihm lebendig bleibt, der kann unmöglich je ungerecht oder je lieblos seyn: ganz unmöglich. Wer jenes Tatoumes mit klarer Erkenntniß und fester inniger Ueberzeugung über jedes Wesen mit dem er in Berührung kommt auszusprechen vermag; der ist eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem graden Wege zur Erlösung.

Der Edelmuth.

Wir haben also gesehn wie aus der Durchschauung des principii individuationis zuerst die freie Gerechtigkeit hervorgeht; sodann, bei höherer Deutlichkeit jener Erkenntniß, die eigentliche Güte der Gesinnung, welche sich zeigt als reine d. h. uneigennützige Liebe gegen Andre, allgemeine Menschenliebe. Wo nun diese vollkommen da ist [322] in Folge der gänzlichen Durchschauung des principii individuationis, da setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehn; denn es ist kein Grund vorhanden, dem eigenen Individuo das

fremde vorzuziehn. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Leben oder Wohlseyn in Gefahr ist, die Rücksicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In solchem Fall wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Karakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Andern: So starb Kodros, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so jeder, der freiwillig und bewußt für das Vaterland in den gewissen Tod geht. Ja zwei Individuen, die zusammen mehr leiden als der allein leiden würde, der sich für sie opferte, sind dem Edelmüthigen hinreichend um dies Opfer zu bringen: z. B. der Bischof Paulinus (Müllers Weltgeschichte Bd. 1, p 534[69])). — Er sieht Mutter und Sohn zusammen mehr leiden als er allein in der Sklaverei leiden würde: der Unterschied zwischen dem eignen Individuo und den fremden, darauf der Egoismus beruht, ist in seinen Augen nicht vorhanden: er opfert sich, eben in Folge seiner Erkenntniß die ihm sein eignes Wesen auch im fremden Individuo zeigt. Auch[70]) steht auf dieser Stufe Jeder, der zur Behauptung dessen, was der gesammten Menschheit zum Wohl gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für die Vertilgung großer Irrthümer, Leiden und Tod willig untergeht: so starb Sokrates, so fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen unter den Händen der Priester.

Alle Liebe ist Mitleid.

Wir haben nun das Wesen der Menschenliebe, reinen Liebe, *αγαπη*, caritas, kennen gelernt. Die Aeußerungen derselben einzeln aufzustellen und nach den Verhältnissen des Lebens zu klassifiziren, wäre Sache der eigentlichen Ethik, die dies thut im Kapitel von den unvollkommnen Pflichten: die vollkommnen sind die denen das Recht Andrer entspricht. Nur Eines habe ich noch zu bemerken über die Natur dieser reinen Liebe, dieses, daß das Wesen der reinen Liebe identisch ist mit dem **Mitleid:** was freilich etwas paradox klingt. Doch läßt es sich nachweisen.

Erinnern Sie sich, daß wir früher fanden, daß dem Leben im Ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich ist. Wir sahen wie jeder Wunsch entspringt aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden: daher eben ist jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, also nur negativer Art, nicht aber ein gebrachtes positives Glück: die Freuden spiegeln zwar dem Wunsche vor, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber sind sie nur das Ende eines Uebels, also nur negativer Natur. Wenn wir daher durch alle Genüsse, die wir uns selbst verschaffen, nichts weiter thun können, als daß wir uns von einem Leiden befreien; so können wir offenbar für Andre auch nichts weiter thun: wir lindern nur ihre Leiden: was also uns dazu bewegt, kann nur Erkenntniß ihres Leidens seyn: — daher nun also: was auch Güte, Liebe, Edelmuth für Andre thun ist immer nur Linderung ihrer Leiden; und folglich das, was uns zu guten Thaten und Werken der Liebe bewegt ist immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, welche[s] uns unmittelbar verständlich wird aus unse[rm] eigenen Leiden und von uns diesem gleichgesetzt wird, d. h. uns eben so sehr bewegt als das eigne Leiden indem wir in der fremden Person uns selbst wiedererkennen. Hieraus nun ist klar, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden was sie mildert mag nun ein groß[es] oder ein kleines seyn, wozu auch jeder unbefriedigte Wunsch gehört: was uns bewegt, ist allemal unmitt[elbare] Theilnahme an dies[em] Leiden, d. h. Mitleid. —

Zu*) Kants Fehlern gehört dies, daß er verlangt, alles wahrhaft Gute und alle Tugend solle hervorgehn aus abstrakter Reflexion, und zwar aus dem Begriff der Pflicht und des kategorischen Imperativs, aus einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime, keine Neigung und gefühltes Wohlwollen dürfe dabei einfließen; gefühltes Mitleid sei Schwäche, nicht Tugend; solche weichherzige Theilnahme, Mitleid, Herzensaufwallung wären bei guten Thaten wohldenkenden Personen sogar

*) [Dazu am Rand mit Bleistift:] folgd. B. p 4 [offenbar sollte bis 534, 8 „Steines der Weisen" (wo ein Bleistiftzeichen) der hier folgende Text ad libitum aus gelassen werden].

läſtig, indem [323] ſolche ihre überlegten Maximen nur verwirrten; die That, um gut und edel zu ſeyn, ſolle alſo ungern und mit Selbſtzwang geſchehn, und zwar einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Geſetz und dem Begriff der Pflicht. Nun ſoll dabei aber doch keine Hoffnung auf Lohn einfließen: ermeſſen Sie die Ungereimtheit der Forderung!

Schiller's Gewiſſensſkrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und ſo wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entſcheidung.

Da iſt kein anderer Rath, du mußt ſuchen ſie zu verachten,
Und mit Abſcheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Dem ächten Geiſte der Tugend iſt das grade entgegen: nicht die That iſt das Verdienſtliche; ſondern das Gernthun derſelben, die Liebe aus der ſie hervorgeht und ohne welche ſie ein todtes Werk iſt. Daher auch lehrt das Chriſtenthum mit Recht daß alle äuße[rn] Werke werthlos ſind, wenn ſie nicht hervorgehn aus jener ächten Geſinnung, welche beſteht in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe: die Werke ſind bloße opera operata: ſie können nicht helfen und erlöſen: dies kann nur die ächte Geſinnung, der Glaube welchen der heilige Geiſt verleiht; nicht aber gebiert ihn der überlegte, freie, das Geſetz allein vor Augen habende Wille. — Mit[71]) jener Forderung Kants daß jede tugendhafte Handlung geſchehn ſoll aus reiner überlegter Achtung vor dem Geſetz und nach abſtrakten Maximen, daher kalt und ohne, ja gegen alle Neigung, — iſt es grade ſo, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunſtwerk müſſe entſtehn durch wohlüberlegte und bewußte Anwendung äſthetiſcher Regeln. Eines iſt ſo verkehrt als das andre. Die Frage, welche ſchon Plato und Seneka erörterten, ob die Tugend ſich lehren laſſe, iſt zu verneinen. Man wird ſich endlich entſchließen müſſen, einzuſehn (was auch der chriſtlichen Lehre von der Gnadenwahl den Urſprung gab), daß, der Hauptſache und dem Innern nach, die Tugend gewiſſermaaßen wie das Genie angeboren iſt; — ſo wenig alle Profeſſoren der Aeſthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit beibringen können geniale Produktio[nen], d. h. ächte Kunſtwerke, zu ſchaffen; eben ſo

wenig vermögen alle Professoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedlen Karakter umzuschaffen zu einem tugendhaften, edeln: die Unmöglichkeit hievon ist sehr viel offenbarer als die der Umwandlung des Bleies in Gold, und das Aufsuchen einer Ethik und eines obersten Princips derselben, die praktischen Einfluß hätten und wirklich das Menschengeschlecht umwandelten und besserten, ist ganz gleich dem Suchen des Steines der Weisen.

Also im graden Widerspruch mit Kant, der alles Mitleid verwirft, und alles Gute und Edle aus der Reflexion hervorgehn seh[n] will, behaupte ich, der gegebenen Darstellung gemäß: der bloße Begriff ist für die ächte Tugend so unfruchtbar, als für die ächte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist eigentlich Mitleid; und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ερως, Mitleid ist die αγαπη.*) — Plato sagt: wir lieben die schönen Jünglinge so, wie die Wölfe die Schaafe lieben. — Mischungen von reiner und unreiner Liebe, d. h. von Selbstsucht und Mitleid finden häufig statt.

Freundschaft.

Eigentlich ist sogar die ächte Freundschaft nur eine solche Mischung: Selbstsucht liegt zuletzt dem Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes zum Grunde; seine Individualität entspricht der unsrigen, [324] und dies selbstsüchtige Wohlgefallen macht fast immer den größten Theil der Freundschaft aus: die andre Hälfte, das Mitleid, zeigt sich in der aufrichtigen, objektiven Theilnahme an dem Wohl und Weh des Freundes und den uneigennützigen Opfern die man diesem bringt.

Als Bestätigung**) des paradoxen Satzes daß die ächte Liebe Eins ist mit dem Mitleid, bemerke ich noch, daß Ton und

*) [Dazu am Rand mit Bleistift:] folgd. B. p 1[offenbar sollte bis 535, 3 „reine Liebe und Mitleid" (wo ein Bleistiftzeichen) der Text von hier ab ad libitum ausgelassen werden].

**) [Daneben am Rand:] Spinoza: Eth. P. III, prop. 27, coroll. 3, scholion: Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. [Dazu nachträglich:] Siehe Foliant, p 71. — [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids. — Pietà bezeichnet reine Liebe und Mitleid.

Das Weinen.

Auch ist hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendsten Eigenheiten der menschlichen Natur, des Weinens, welches wie das Lachen zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Thiere unterscheiden. Das Weinen ist keineswegs gradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigsten Schmerzen wird geweint. Meines Erachtens weint man sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz; sondern immer nur über dessen **Wiederholung** in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, selbst wenn er körperlich ist, über zu einer bloßen Vorstellung desselben, und findet dann seinen eigenen Zustand so bemitleidenswerth, daß wenn ein Andrer der Dulder wäre, man voller Liebe und Mitleid ihm helfen zu werden fest und aufrichtig überzeugt ist. Nun aber ist man selbst der Gegenstand seines aufrichtigen Mitleids: mit der hilfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hülfsbedürftige, fühlt daß man mehr duldet als man einen Andern dulden sehn könnte, und in dieser sonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erst auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, nämlich erst als fremdes vorgestellt wird, als solches mitgefühlt wird und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — da schafft sich die Natur Erleichterung durch jenen sonderbaren körperlichen Krampf. Das Weinen ist demnach der natürliche Ausdruck des Mitleids mit sich selbst, oder das Mitleid zurückgeworfen auf seinen Ausgangspunkt.[72]) Deshalb hat das Weinen folgende Bedingungen, 1. Fähigkeit zum Mitleid, also zur Liebe; 2. Phantasie. Daher weinen weder hartherzige noch phantasielose Menschen leicht. Daher wird sogar das Weinen angesehn als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Karakters: darum entwaffnet es den Zorn, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andre fähig seyn muß, eben weil dieses, auf die

beschriebene Weise, eingeht in jene zum Weinen führende Stimmung.

Petrarca's Vers*).

Homer zeigt Tiefe der Kenntniß der Menschlichen Natur, indem er den Odysseus nicht weinen läßt über seine Leiden selbst und unmittelbar; wohl aber als beim Phäaken-König Alkinoos der Sänger Demodokos bei der Tafel die Gefahren und Leiden der Griechen und des Odysseus selbst singt: da bricht Odysseus in Thränen aus, weil bei dieser Schilderung er der Gegenstand seines eig[nen] Mitleids wird. Nicht die Wirklichkeit, sondern das Bild seiner Leiden lockt die Thränen hervor.

Auch bestätigt sich das Gesagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meistens erst dann weinen, wenn man sie beklagt, also nicht über den Schmerz, sondern über die Vorstellung desselben. [325] Wann was uns zum Weinen bewegt, nicht das eigne Leiden ist, sondern fremdes, so geschieht dies dadurch, daß wir, in der Phantasie, uns lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen, oder auch in seinem Schicksal das Loos der ganzen Menschheit erblicken, folglich auch vor Allem unser eignes: dann also weinen wir, durch einen weiten Umweg, doch immer wieder über uns selbst, indem wir Mitleid mit uns selbst empfinden.**)

---

*) p 543 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 445,31–34; vgl. dort 1. Anhang S. 674].

**) Siehe Anmerkung zu p 544 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; daselbst findet sich eine nicht durchgestrichene Notiz, die sich an Zeile 7 (in unsrer Ausg. Bd. I S. 446,10) anschließt und an dieser Stelle in der 2. Auflage 1844 aufgenommen wurde, in unsrer Ausg. Bd. I S. 446,10–27. Der erste Teil der Notiz erlitt jedoch kleine inhaltliche Veränderungen (der Rest nur formal verändert) und lautete ursprünglich:]

[544] Letzteres scheint auch der Grund zu seyn des so durchgängigen Weinens bei Todesfällen, das sogar als pflichtmäßig betrachtet wird. Es ist nicht sein Verlust, den der Trauernde beweint: solcher egoistischer Thränen würde er sich schämen; statt daß er öfter sich schämt nicht zu weinen. Es ist nicht das Loos des Gestorbenen: denn man weint auch, wann diesem nach langen und schweren Leiden der Tod eine wünschenswerthe Erlösung war. Es ist Mitleid über das Schicksal der gesammten Menschheit . . . [siehe unsre Ausgabe Bd. I S. 446,19].

Cap. 9. Von der Verneinung des Willens zum Leben: oder: Von der Entſagung und Heiligkeit.

Wir[73]) ſind mit der Betrachtung der ethiſchen Bedeutung des Handelns jetzt eigentlich zu Ende. Das Weſen von Recht, Unrecht, Tugend, Laſter iſt erklärt und ausgelegt in Folge unſrer Metaphyſik der Natur. Ich könnte inſofern meinen Vortrag hier beſchließen. Allein ich habe noch ein Kapitel abzuhandeln über einen Gegenſtand den die Philoſophen ſonſt nie mit in ihre Betrachtung gezogen haben, die Reſignation. Ich habe über dieſen Punkt viele Widerſprüche hören müſſen und ſage es Ihnen, damit Ihr Urtheil um ſo freier bleibe, mir beizuſtimmen oder nicht. Von meiner Weltanſicht iſt jedoch dies Kapitel von der Reſignation ein ſehr weſentlicher Theil. Denn das Weſen der Reſignation iſt Verneinung des Willens zum Leben; alſo die Antitheſe der früher dargeſtellten Bejahung des Willens zum Leben. Durch dieſe Betrachtung der Verneinung des Willens zum Leben allein wird das Ganze meiner Philoſophie abgeſchloſſen, indem dadurch allein das Daſeyn der Welt als relativ erſcheint, nämlich als völlig abhängig vom ewig freien Willen, der ebenſo wohl als er die Welt wollen kann, ſie auch nicht wollen kann. Die Welt iſt uns eben nur die Darſtellung, das Abbild des Willens zum Leben, durch welches Abbild er ſich ſelbſt erkennt, ſein eignes Weſen ihm als Vorſtellung gegeben wird. Wir haben daher zu betrachten, welche Rückwirkung auf den Willen ſelbſt dieſe Erkenntniß haben kann, wodurch wir erſt ein Ziel, einen Zweck der erſcheinenden Welt erkennen. — Wir haben ferner das Daſeyn als dem Leiden weſentlich verknüpft erkannt: natürlich erhebt ſich die Frage, ob wir denn dieſem leidenden Daſeyn durch ein unwiderrufliches Fatum auf ewig anheim gefallen ſind oder ob es eine Erlöſung davon giebt: denn daß der Tod nicht aus der Welt herausführt, iſt gezeigt, ſo wenig als die Geburt eigentlich hineinführt: nur unſre Erſcheinung hat Anfang und Ende, nicht unſer Weſen

an sich. Ueber dieses alles nun giebt dies letzte Kapitel einen Aufschluß und ist sonach der Schlußstein des Ganzen. Ihre Beistimmung bleibt frei. Immer aber bemerken Sie ein für allemal, daß alle meine ethischen Betrachtungen nie die Form des Gesetzes oder Vorschrift haben, ich nie sage man *soll* dies thun und jenes nicht: sondern ich immer nur mich *theoretisch* verhalte und das Thun jeder Art auslege, deute, was im Innern dabei vorgeht darlege in Begriffen.

Unsre bisherige ethische Betrachtung über Recht, Unrecht, Tugend, Laster, nahm ihren Haupt-Lehrsatz aus der Metaphysik der Natur wo uns die Einheit des Dinges ansich bei der Vielheit seiner Erscheinung gewiß geworden war. In diesem letzten Kapitel von der Resignation oder Willenslosigkeit berücksichtige ich mehr den dritten Theil, die Metaphysik des Schönen, sofern nämlich wir schon dort in der ästhetischen Anschauung, welche die Erkenntniß der Ideen ist, schon einen Zustand des *willenlosen* Erkennens gefunden haben, also einen Zustand in welchem wir dasind ohne zu *wollen*, für den Augenblick; eine Willenslosigkeit. Also zur Sache.

Ich habe nämlich jetzt nur noch zu zeigen, wie aus derselben Quelle, aus welcher alle Rechtlichkeit, Tugend, Liebe und Edelmuth hervorgeht, zu allerletzt, wenn die Bedingungen im höchsten Grade dasind, die *Resignation* entspringt, oder dasjenige was ich nenne die *Verneinung des Willens zum Leben*.

Haß und Bosheit haben wir bedingt gefunden durch den *Egoismus*, und diesen sahen wir beruhen auf dem Befangensеyn der Erkenntniß im principio individuationis: hingegen als den Ursprung der freien *Gerechtigkeit*, und sodann, wenn hierin weiter gegangen wird, der *Liebe* und des *Edelmuths* bis zu den höchsten Graden fanden wir die *Durchschauung* eben jenes principii individuationis: denn diese allein hebt den Unterschied auf zwischen dem eignen Individuo und den fremden, und dadurch eben wird möglich die vollkommne Güte der Gesinnung, bis zur uneigennützigsten Liebe und der großmüthigsten Selbstaufopferung für Andre.

Wenn nun diese Durchschauung des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, *in hohem Grade der*

Deutlichkeit vorhanden ist; so wird sie einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Nämlich wenn vo[r] den Augen eines Menschen der Schleier des Maja so sehr gelüftet ist, wenn er das principium individuationis so vollkommen durchschaut, daß er nicht mehr den egoistischen Unterschied macht zwischen der eig[nen] Person und de[r] fremden, sondern an den Leiden der andern Individuen eben so viel Antheil nimmt als an seinen eignen, und eben dadurch nun nicht nur im höchsten Grade hülfreich ist, sondern sogar bereit ist, sein eignes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind: dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten muß und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Leiden Andrer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Leiden von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken nun auf seinen Geist, als wären sie seine eignen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, [326] was er im Auge hat, wie dies der Fall ist bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen; sondern da er das principium individuationis durchschaut, liegt ihm Alles gleich nahe. Nun erkennt er das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es als[74]) einen nicht wünschenswerthen Zustand. Er sieht die erscheinende Welt in einem steten Vergehn, einem nichtigen Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen; er sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit, die leidende Thierheit und findet die ganze Art des Daseyns in der Zeit als einen beständigen Uebergang in das Nichtseyn, ein hinschwindendes, durchaus nichtiges Wesen. Dieses Alles aber, das allgemeine Schicksal liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigne Person: denn er erkennt sein eignes Wesen in Allem. Wenn also in einem Menschen eben jene Erkenntnißweise, deren geringerer Grad Tugend und Edelmuth hervorbringt, diese Deutlichkeit erlangt hat; so geht mit seinem Willen selbst eine Veränderung vor. Der Mensch fühlt daß sein Wille das eigentliche Wesen dieser Welt ist und daß eben die steten Willensakte,

die Bejahung des Lebens es ist, die ihn mit dieser Welt verknüpft. Und demgemäß hört er auf die Welt und das Leben zu wollen, d. h. überhaupt zu wollen. Also statt daß der, welcher noch im principio individuationis befangen ist, nur einzelne Dinge erkennt und ihr Verhältniß zu seiner Person, welche Erkenntniß immer neue Motive giebt für sein Wollen; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntniß, welche das principium individuationis durchschaut und wodurch der Wille sich nicht mehr im Individuo allein, sondern in allen Wesen zugleich erkennt, diese Erkenntniß wird zum Quietiv alles und jeden Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: die Genüsse des Lebens erwecken ihm Grausen, erscheinen ihm als sündlich, weil er in ihnen die Bejahung des Lebens erkennt. So gelangt nun der Mensch zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Dem[75]) Eintritte dieses Zustandes gehn aber immer die Aeußerungen der größten Menschenliebe vorher, weil er in Folge derselben Erkenntniß als jene sich einfindet, wenn diese Erkenntniß noch deutlicher geworden. Es ist gewiß eine seltne, aber sehr erhebende Erscheinung: ich will daher die Aeußerungen derselben Ihnen angeben und ihr Wesen näher erklären.

Das*) eigentliche Wesen aller menschlichen Zustände kann Jeder nur aus sich selbst verstehn: auch liegt gewiß zu allem was mit dem Menschen vorgehn kann in Jedem eine Anlage, die aber oft sehr schwach seyn mag. Vielleicht einen Jeden wandelt zu Zeiten eine Neigung zu dem angedeuteten Zustand der Resignation an: nämlich i[m] schwer empfundenen eigenen Leiden, oder i[m] lebhaft erkannten fremden, tritt ihm bisweilen die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens näher: der Gedanke wandelt uns an, durch völlige und auf immer entschiedne Entsagung den Begierden ihren Stachel abzubrechen, allem Leiden den Zugang zu verschließen, uns zu reinigen und zu heiligen: aber von einer solchen momentanen Anwandlung ist noch sehr weit bis zu dem Zustande der eigentlichen Selbstverläugnung, Resignation, Aufgeben alles Wollens: der

*) [Hier die Bleistiftnotiz:] ad libitum, kann wegfallen bis 327,1 bei † [dieses Zeichen befindet sich bei S. 541,24 „und tritt heraus"].

eigentlich eine völlige Umkehrung der menschlichen Natur ist. Solche Anwandlung geht bald vorüber: denn uns umstrickt bald wieder die Täuschung der Erscheinung; ihre Motive setzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen: die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüsse, das Acquiesciren auf dem Wohlseyn, welches unserer Person zu Theil wird, wenn auch mitten im Jammer einer leidenden Welt unter Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, dies alles zieht uns immer zur Welt zurück und befestigt die Banden aufs Neue. Darum sagt[e] Jesus: „es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme." Inzwischen ist eine solche Anwandlung hinreichend um einigermaaßen zu versteh[n] wovon die Rede ist.*)

Vergleichen wir das Leben mit einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, hin und wieder: diese Bahn hätten wir unablässig zu durchlaufen: wer nun noch befangen ist im principio individuationis, den tröstet die kühle Stelle, auf der er eben jetzt steht, [327] oder die er nahe vor sich sieht und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der das principium individuationis durchschaut, deshalb das Wesen an sich der Dinge und das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr fähig: er erblickt sich an allen Stellen des Kreises zugleich, und tritt heraus. —

Die[76]) Phänomene wodurch die angegebene Wendung des Willens sich zeigt und die eingetretene Verneinung des Willens zum Leben sich kund giebt sind hauptsächlich drei: freiwillige Keuschheit; freiwillige Armuth; und endlich sogar freiwillige Auflegung körperlicher Beschwerden und Schmerzen. Ich bezeichne diese durch den Namen Askesis, wie man von jeher diesen Zustand eine asketische Lebensweise genannt hat. Die Ergreifung dieser Lebensweise ist das Phänomen, wodurch sich kund giebt, daß (in der Erscheinung eines Menschen) der Wille zum Leben auf die ihm aufgegang[ene] Erkenntniß seines eignen

*) [Dazu die Notiz:] M. S. Buch p 134. [Reisebuch; siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg. — Zugleich hier ein Bleistiftzeichen und die Notiz:] folgd. B. p 1 [offenbar sollte bis dahin (Zeile 24 „und tritt heraus") der Text ad libitum fortgelassen werden; er ist außerdem z. T. fein mit Bleistift durchgestrichen].

Wesens, die eben das Leben ist, nicht mehr sich bejaht; sondern sich selbst verneint. Es geschieht also dann der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich sobald der Mensch auf diesen Punkt gekommen ist, genügt es ihm nicht mehr, Andre sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu thun als für sich; sondern es entsteht ihm eine gewisse Scheu, ein Grausen vor den Genüssen des Lebens, weil er fühlt daß er durch dieselben sich einer Welt verknüpft, die ihm als jammervoll erscheint. Da aber sein eignes inneres Wesen eben das Wesen dieser Welt ist, so verleugnet er sich selbst, verleugnet den schon durch seinen Leib ausgedrückten und manifestirten Willen zum Leben. In diesem Sinn kann man sagen: sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offnen Widerspruch mit derselben. Obwohl nämlich er wesentlich nichts andres ist als Erscheinung des Willens, so hört er jetzt auf irgend etwas zu wollen: er hütet sich seinen Willen an irgend etwas zu hängen, und sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. — Der erste Schritt worin sich dies zeigt, ist wie gesagt freiwillige Keuschheit. Sein Leib, gesund und stark, ist, wie wir wissen, durchweg und in allen seinen Theilen nichts andres als die Sichtbarkeit der Bestrebungen des Willens. Die Genitalien dieses Leibes sind der objektivirte Geschlechtstrieb: aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter gar keiner Bedingung. Also ist freiwillige, vollkommne **Keuschheit,** die aber durch kein Motiv veranlaßt seyn muß, der erste Schritt, durch welchen sich die Askesis oder die Verneinung des Willens zum Leben Kund giebt. (Ich[77]) muß Sie aufmerksam machen auf die Uebereinstimmung dieser Wahrheit mit dem früher vorgetragenen, welche Uebereinstimmung ich zwar durch etwas ganz Empirisches nachweisen werde, wodurch sie aber desto frappanter wird. Rufen Sie sich zwei Sätze zurück 1) daß die entschiedenste und stärkste reine Bejahung des Willens zum Leben sich ausspricht im Zeugungsakt; — 2) daß die Erklärung des Ausdrucks „der Wille bejaht sich selbst", diese war: nachdem dem Willen, der ursprünglich erkenntnißlos und blinder Drang ist, durch den Eintritt der Vorstellung, die Erkenntniß seines eignen Wesens

und dessen was es sei, das er wolle, aufgegangen ist, so hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben das was er vorhin als erkenntnißloser Drang wollte und anstrebte, das will er auch jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen: diesen beiden Sätzen ganz genau entsprechend, finden wir nun hier, wo wir als den ersten Schritt zur Verneinung des Willens zum Leben, die freiwillige Keuschheit aufstellen, zwischen dem auf diese Weise den Willen Verneinenden, und dem ihn durch Zeugungsakte Bejahenden, folgenden ganz empirischen und faktischen Unterschied: die physisch nothwendige Saamenergießung geht bei dem Einen (der nicht durch sie das Leben bejaht) nie anders vor als ohne Bewußtseyn, im Schlaf, als Wirkung blinder Naturkraft wie jede vegetative und bloß vitale Funktion seines Leibes: bei dem Andern hingegen (dem durch sie das Leben Bejahenden) geht sie vor sich mit Bewußtseyn und Besonnenheit, in Gegenwart der Erkenntniß. Dadurch eben entspricht sie unsrer Erklärung von dem was es heiße den Willen bejahen.) Der Mensch verneint dadurch die über seine Person, über diese einzelne Erscheinung des Willens, hinausgehende Bejahung desselben: diese Aeußerung giebt Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes, auch der Wille sich aufhebt, dessen Erscheinung er ist; denn der Wille bejaht hier nichts weiter als die zeitliche Existenz dieses Leibes. — Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach dem was ich in der Metaphysik gesagt habe über den Zusammenhang der Willenserscheinungen, dürften wir wohl annehmen, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwäch[re] Wiederschein derselben, die Thierheit wegfallen würde: wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt.*) — Wir[78]) werden weiterhin seh[n]

*) Siehe Anmerkung zu p 548 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; dort finden sich zwei hierfür in Betracht kommende Notizen. Die erste von diesen ist zum Teil durchgestrichen; sie schließt sich an Zeile 6 (in unsrer Ausg. Bd. I S. 449, 31) an und lautet:]

[548] [Durchgestrichen:] Der Anstoß, welchen Viele hier nehmen werden, wird sich mindern wenn sie bedenken wollen, daß das Dasein jedes Menschen das Resultat einer Handlung ist, deren sich Jeder auf das Aeußerste

daß das Christenthum eine entschieden asketische Tendenz hat: daher heißt es Ev. Mat[t]h. 19, 10: Da sprachen die Jünger: „Stehet die Sache eines Mannes mit seinem Weibe also; so ist es nicht gut ehelich werden": Jesus aber sprach: „das Wort fasset nicht Jeder; sondern nur die denen es gegeben ist. Es sind etliche verschnitten, die aus Mutterleibe so geboren; es sind etliche verschnitten, die von Menschenhänden verschnitten sind; und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben, um des Himmelreichs willen. Wer es fassen mag, der fasse es." Paulus, 1. Cor. 7. cap.: „Es ist dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre (*καλον ανθρωπῳ γυναικος μη ἁπτεσθαι*). Aber um der Hurerei willen, habe jeglicher sein Weib u.s.w. (Vorschriften über den ehelichen Beischlaf). Solches sage ich aber aus Vergunst und nicht aus Gebot. Ich wollte aber lieber, alle Menschen wären, wie ich bin: aber Jeglicher hat seine eigne Gabe vor Gott. [328] Ich sage aber den ledigen und Wittwen: es ist ihnen gut wenn auch sie bleiben wie ich. So sie aber sich nicht enthalten können, so laßt sie freien: es ist besser freien, denn Brunst leiden (*κρεισσον γαρ εστι γαμησαι η πυρουσθαι*)." Und Vers 38: „Wer seine Tochter verehlicht, thut gut; aber besser wer sie nicht verehlicht." — [327] (Stelle aus dem Veda*).)

Das zweite Phänomen wodurch sich die Askesis, oder Verneinung des Willens, kund giebt, ist freiwillige und absichtliche

---

schämt, die sich in Nacht und Verborgenheit verkriecht, [nicht durchgestrichen:] und welche freiwillig stets unterlassen zu haben, überall als etwas höchst edles und wahrhaft erhabenes anerkannt wird, sich Ehrfurcht erzwingend. Das Unterlassen dieser Handlung werde allgemein und die Weltgeschichte ist zu Ende.

[Mit Rotstift:] Spic[ilegia 6]. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

[Die zweite Notiz schließt sich im Hdexpl. an Zeile 23 (in unsrer Ausg. Bd. I S. 450, 8) an; sie ist mit Bleistift durchgestrichen und hat in der 2. Aufl. 1844 mit nur formalen Änderungen Aufnahme gefunden. Am Schluß die Bemerkung: „(Dies steht vielleicht besser bei p. 574)". Dem entsprechend hat die Notiz ihren Platz nicht auf S. 450 des I. Bdes unsrer Ausgabe, sondern auf S. 473, 32—474, 18.

Schließlich wird im Hdexmpl. am Rand der Druckseite 548 außer der Verweisung auf Colebrooke, die in der 2. Aufl. Aufnahme fand (in unsrer Ausg. Bd. I S. 450, 5), auch noch verwiesen auf:] Oupnek['hat] I, 50 [das Ende des XV. Abschnitts (Civilitates *τοῦ* alimentum comedere); vgl. Bd. I unsr. Ausg. S. 450, 1 u. Citatenanhang daselbst].

*) p 548 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausgabe Bd. I S. 449, 38—450, 8; vgl. dort 1. Anhang S. 674].

Armuth, nicht bloß ſolche die per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu lindern, [328] ſondern die Armuth wird hier Zweck an ſich, ſie wird erwählt als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu und Grauſen gefaßt hat. Auch[79]) im Chriſtenthum iſt Empfehlung freiwilliger Armuth: Mat[t]h. 19, 21. „Willſt Du vollkommen ſeyn, ſo gehe hin, verkaufe was Du haſt und gieb es den Armen; ſo wirſt Du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.“ Ibid. 24. „Es iſt leichter daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“ Denn, wenn Einer auch zu dieſem Punkt gelangt iſt, ſo ſpürt er doch, als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt nichts zu thun von Allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun, was er nicht möchte, ſelbſt wenn es weiter keinen Zweck hat, als eben den zur Mortifikation des Willens zu dienen. Darum iſt ihm dann auch jedes Leid willkommen, das von Außen auf ihn kommt, durch Zufall oder fremde Bosheit, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth; er vergilt alles Böſe mit Gutem, ohne Oſtentation, und läßt das Feuer des Zornes, ſo wenig als das der Begierde je wieder in ſich erwachen. — Wir[80]) werden weiterhin ſehn, daß das Chriſtenthum allerdings eine asketiſche Tendenz hat: darum heißt es in dem hier erörterten Sinn: „ihr ſollt nicht widerſtreben dem Uebel; ſondern ſo Dir Jemand einen Streich giebt auf Deine rechte Backe, ſo reiche ihm auch die andre hin.“ (Ev. Mat[t]h. 5, 39.)

Die dritte Aeußerung der Askeſis iſt endlich freiwillige Auflegung körperlicher Beſchwerden und Schmerzen. Dahin kommt es zuletzt. Wie er den Willen ſelbſt mortifizirt, ſo

auch die Sichtbarkeit desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen bloßer Ausdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. Darum sehn wir solche Leute zum Fasten greifen, härne Hemden tragen, ja zur Kasteiung und Selbstpeinigung greifen, um durch stetes Entbehren und Leiden mehr und mehr den Willen zu brechen und zu ertödten, den [sie] als die Quelle [ihres] eignen und der Welt leidenden Daseyns erkenn[en] und verabscheu[en]. Aus[81]) dieser Richtung sind die Fasttage bei den Katholiken entstanden, die strenge Lebensart und Enthaltsamkeit mancher Mönchsorden.

Wer so lebt und also wie Paulus sagen kann: *καθ' ἡμεραν αποθνησκω:* ich sterbe den ganzen Tag: dem kann der Tod nicht furchtbar seyn: vielmehr ist einem solchen Menschen der Tod eine willkommne Erlösung. Denn das Wesen, dessen bloßer Ausdruck und Abbild der Leib ist, der Wille zum Leben, hat sich selbst frei verneint und aufgehoben: nur ein schwacher Rest davon ist übrig der eben als das belebende Princip des Leibes erscheint: nur noch durch die Erscheinung und in ihr besteht hier der Wille zum Leben: dies letzte mürbe Band wird endlich durch den Tod zerrissen: daher hier nicht bloß die Erscheinung des Willens zum Leben durch den Tod endigt, wie es sonst der Fall ist; sondern das Wesen selbst, das erschien, der Wille zum Leben, zugleich völlig aufgehoben ist. Für den, welcher so endigt, hat zugleich die Welt ein Ende; daher wird von ihm der Tod als eine längst ersehnte Erlösung freudig empfangen. In diesem Sinn sagt Paulus (Philipper 1, 23): *επιθυμιαν εχων εις το αναλυσαι και συν Χριστῳ ειναι· πολλῳ γαρ μαλλον κρεισσον.*

Dies[82]) alles nicht Vorschrift; sondern Darstellung und Erklärung eines ethischen Phänomens der menschlichen Natur. Ich[83]) sage nicht, man soll alles Wollen aufgeben, allen Genüssen entsagen, zur freiwilligen Armuth, Keuschheit greifen, u. s. w. Ich wiederhole Ihnen, es giebt kein absolutes Soll; alles Soll ist relativ. Nur von einem falschen Gesichtspunkt aus, oder nur bildlich und mythisch redet man von einer Bestimmung des Menschen: denn alle Bestimmung kann nur dem zukommen, was seinen Zweck und seinen Ursprung außer sich hat: daß dies beim Menschen nicht der Fall sei, müssen Sie längst

eingesehn haben. Der Wille ist das Ursprünglichste und er ist absolut frei, eben weil er Ding an sich ist. Was Jeder will, das ist er, und was dieses, das er ist und will, sei, das zeigt ihm der Spiegel des Willens, die erkennbare Welt und das Leben. Da kann nicht die Rede seyn von Bestimmung, noch von Vorschrift, noch von Soll. Wir deuten nur, wir legen die Phänomene aus, wir schreiben nicht vor.

Was ich nun aber hier in abstrakten und allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwa ein zu Gunsten und zur Ründung des Systems selbsterfundenes philosophisches Mährchen und nur von heute: nein, die Wirklichkeit hat es oft gezeigt: die philosophische Darstellung davon ist neu, aber die Thatsache ist alt. Es war das beneidenswerthe[84]) Leben derer, die man Heilige, auch schöne Seelen genannt hat: solche fanden sich unter den Christen, noch mehr unter den Hindu, auch unter andern Glaubensgenossen, die nichts von einander wußten, nicht von denselben Lehren ausgiengen. Es war also kein Dogma, keine abstrakte Erkenntniß, die sie dabei leitete; sondern eine unmittelbare und intuitive. Vielmehr waren ihrer Vernunft grundverschiedene Dogmen eingeprägt: aber ihr Lebenswandel sprach auf die gleiche und nämliche Weise jene innre, unmittelbare und intuitive Erkenntniß aus, [329] von welcher allein alle Tugend und endlich auch alle Heiligkeit ausgehn kann. — Denn auch hier zeigt sich jener große Unterschied, der für unsre ganze Betrachtung so wichtig und überall durchgreifend ist, bisher aber zu wenig beachtet wurde, der Unterschied zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntniß. Zwischen beiden ist eine weite Kluft, über welche, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Welt, allein die Philosophie führt. Intuitiv nämlich und in concreto ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: aber diese auch in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, das ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann.

Ich habe also jetzt abstrakt und rein von allem Mythischen das innere Wesen dargelegt der wohlbekannten Erscheinung welche man nennt Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertödtung des

Eigenwillens, Askesis: wir drücken also dieses innre Wesen davon aus als Verneinung des Willens zum Leben, welche eintritt, indem dem Willen eine vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens wird, welche auf ihn zurückwirkend ihm zum Quietiv alles Wollens wird. — Dasselbe haben nun unmittelbar erkannt und durch die That ausgesprochen alle jene Heiligen und Asketen, welche, bei gleicher innrer Erkenntniß, eine sehr **verschiedne Sprache** führten, gemäß den Dogmen der Glaubenslehr[e] ihres Landes, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten: demzufolge werden ein Hindostanischer Heiliger, ein christlicher, ein Lamaischer, jeder sehr verschied[ne] Rechenschaft geben von seinem eigenen Thun: aber für die Sache ist das ganz gleichgültig. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich: sein **Thun** allein beurkundet ihn als Heiligen: und dieses Thun geht, in ethischer Hinsicht, nicht hervor aus der abstrakten Erkenntniß, sondern aus der intuiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens: bloß zur Befriedigung seiner Vernunft wird es von ihm durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph sei, als daß der Philosoph ein Heiliger: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer sei, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Die Philosophie leistet weiter nichts, als daß sie das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen wiederholt, um es so als reflektirtes Abbild der Welt in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen. Baco's Ausspruch.

Eben daher ist aber auch meine Darstellung der Verneinung des Willens zum Leben nur abstrakt und kalt. Wie die Erkenntniß aus welcher die Ver[nein]ung des Willens hervorgeht eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkomm[nen] Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der That und dem Wandel. [330] Wen nun also dies Phänomen interessirt, wer völliger

einseh[n] und verstehn will, was ich philosophisch ausdrücke als Verneinung des Willens zum Leben, der muß es an Beispielen sehn aus der Erfahrung und Wirklichkeit. Freilich wird man diese nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, Spinoza. Wenn man also nicht etwa durch ein besonders günstiges Schicksal zum Augenzeugen eines solchen Lebenswandels gemacht ist, so wird man sich begnügen müssen mit Lebensbeschreibungen solcher Menschen. Dann wird man eigentlich einseh[n], wovon die Rede ist. — Die Indische Litteratur ist sehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Saniassis genannt: schon in dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Uebersetzungen kennen, ist viel dergleichen zu finden. Viele vortreffliche Beispiele dieser Art finden sich in der bekannten Mythologie des Indous par Mad. de Polier[85]), besonders im 2ten Bd. Kap. 13. Dies Buch enthält übrigens manche falsch[e] Ansichten und Darstellungen. — Auch unter den Christen fehlt es nicht an Beispielen zu der bezweckten Erläuterung. Solche geben die zwar meistens schlecht geschriebenen Biographien derjenigen Personen, welche bald heilige Seelen, bald Pietisten, Quietisten, fromme Schwärmer u.s.w. genannt sind. Sammlungen solcher Biographien sind zu verschiedenen Zeiten gemacht, wie Tersteegens[86]) Leben Heiliger Seelen, alt: ein Auszug daraus, neuerlich.*) — Reiz' Historie der Wiedergebornen; Offenbach 1701. 5 Bde. — Kanne, Leben merkwürdiger und auferweckter Christen: 1816; — enthält viel schlechtes, doch auch manches gute, besonders das Leben der Beata Sturmin (welches auch allein erschien 1737 Stuttgard). Vorzüglich aber ist zu empfehlen als ein höchst ausführliches und vollkommnes Exempel und eine faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe la vie de Mad. de Guion, écrite par elle même; 3 Bde in 12°; im 17ten Jahrhundert. Jeder Mensch beßrer Art wird

*) [Daneben am Rand:] [T]e[r] Ste[e]gen, auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen. 3 Bde, 1733. [Sch. nennt als Autor: Leo Stengen. Ein Schriftsteller dieses Namens als Autor des genannten Buches existiert aber nicht; dagegen erschien 1733 der erste Band von Ter Steegens Buch mit dem gleichen Titel. Offenbar war die Notiz, nach der Sch. hier das Buch zitiert, sehr schlecht geschrieben, so daß er einen falschen Namen herauslas.]

dies Buch mit Vergnügen lesen, Nachsicht haben gegen den Aberglauben in welchem ihre Vernunft befangen ist, und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung und ihres Wandels Gerechtigkeit wiederfahren lassen: hingegen bei den Gemein-Denkenden, d. h. bei der Mehrzahl, steht dies Buch in schlechtem Kredit, und muß es auch, weil durchaus und überall Jeder nur das schätzen kann, was ihm einigermaaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat. Wie dies gilt vom Intellektuellen, so auch vom Ethischen. Ferner kann man als ein hieher gehöriges Beispiel betrachten die bekannte Französische Biographi[e] Spinozas (Werke); doch muß man als den Schlüssel dazu ansehn jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung de emendatione intellectus. (Besänftigung des Sturms der Leidenschaften.) Endlich hat sogar Göthe, so sehr er Grieche ist, doch eine Darstellung dieser schönsten Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst gegeben: Bekenntnisse einer schönen Seele: — es ist das idealisirte Leben der Fräulein Klettenberg; historische Nachrichten darüber in Göthe's eigner Biographie.*) — Die Welt-

*) Siehe Anmerkung zu p 553 [des Handexemplars der 1. Aufl. der „Welt als W. u. V." I, 1819; dort findet sich eine längere, durchgestrichene, auch über p. 552—555 sich erstreckende Notiz, die, nur formal verändert, Aufnahme fand in „Welt a. W. u. V." II, 1. Buch, Kap. 16, in unsrer Ausgabe Bd. II S. 167,19—172,7. Allein Anfang und Mittelteil der Notiz wurden bei der Aufnahme in ihrem Grundgedanken völlig verwandelt; der Anfang der Notiz lautet:]

[553] (Stände besser p 559) [der 1. Aufl. von „Welt" I, in unsrer Ausg. Bd. I S. 460,11—461, 4].

Bei den Alten finden wir auf dem dargestellten Wege der Verneinung des Willens offenbar die Cyniker, wie aus der Darstellung des Arrianos zu ersehn (Gedike p 264) [Fr. Gedike, M. Tullii Ciceronis Historia philosophiae antiquae; Berolini 1782]. aber wohl nur die spätern Cyniker zur Kaiserzeit. Ursprünglich . . . .

[Daran schließt sich der Teil der Notiz, der aufgenommen ist in Bd. II S. 167,19—170,1; dann folgt an Stelle von Bd. II S. 170,1—36:]

[552] So ganz ohne Zweck, Absicht und Wollen, waren sie treffliche Rathgeber und Ermahner in Familien (Crates tanquam lar familiaris): denn, als völlig willenlos für jetzt und immer, standen sie da wie Wesen zwar von menschlicher Gestalt, aber weit über alles Menschliche erhaben. [553] So nun aber einmal zur allgemeinen Resignation gelangt und deshalb stets den eig[nen] Willen dämpfend, mußte sich die eigentliche Verneinung des Willens zum Leben überhaupt bald einfinden und sie einen höhern Schwung erhalten, als ih[nen] ihre Principien geben konnten. [554] Denn wer das

geschichte wird zwar immer und muß von den Menschen schweigen, deren Wandel die beste und allein ausreichende Erläuterung [331] dieses wichtigen Punktes unsrer Betrachtung ist. Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz andrer, ja entgegengesetzter: sie nämlich hat nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben darzustellen, sondern im Gegentheil seine Bejahung und deren Erscheinung in unzähligen Individuen, wo seine Entzweiung mit sich selbst, auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt: da bringt sie uns nun vor Augen bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des Zufalls der sich zum Schicksal personifizirt, — immer aber die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens. Wir nun aber gehn hier nicht darauf aus den Faden der Erscheinungen in der Zeit zu verfolgen; sondern wir philosophiren und suchen für jetzt die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen: diese also ist hier der alleinige Maasstab für das Bedeutsame und Wichtige: darum wollen wir, der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit zu[m] Trotz, doch bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welterobrer ist, sondern der Weltüberwinder, also in der That nichts anderes, als

---

Leben auf dem Wege der Entbehrung sich erträglich macht wird es nicht lieben: auch wäre es widersprechend den Willen zum Leben im Ganzen und Allgemeinen zu bejahen, aber in jedem einzelnen Akt dadurch dieser Wille sich äußert ihm die Befriedigung freiwillig zu versagen. — Darum sind die Cyniker allerdings im Alterthum die Erscheinung der Verneinung des Willens, und deshalb mögen sie auch die Kapuziner und Franziskaner des Alterthums, oder die Griechischen Saniassis genannt werden. Die Cyniker waren bloß praktische Philosophen, wenigstens ist mir von ihrer theoretischen Philosophie nichts bekannt geworden. Die Stoiker, welche schon sehr theoretisch und eben deshalb weniger praktisch waren, entwickelten sich aus ihnen folgenderweise. — Die Cyniker hatten i[n] ganze[m] Ernst die für immer entschiedne Entsagung und Entbehrung als das Mittel zum glücklichsten, d. h. zum schmerzlosesten, ruhigsten und freiesten Leben erkannt und ergriffen. Die Stoiker . . .

[Daran schließt sich der Teil der Notiz, der aufgenommen ist in Bd. II S. 170, 33—172, 7.]

der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen ist, in Folge welcher er jenen Willen, der Alles erfüllt und in Allem treibt und strebt, jenen Willen zum Leben aufgiebt und verneint: hier erst tritt nun die Freiheit dieses Willens in die Erscheinung: und das Thun wird jetzt das grade Gegentheil des gewöhnlichen Thuns. — Also sind allerdings für den Philosophen, in der angegeb[nen] Hinsicht, jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, obwohl sie meistens schlecht geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, dennoch durch die Bedeutsamkeit des Stoffs, ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarch und Livius.

Um nun noch von demjenigen, was ich in der Abstraktion und Allgemeinheit der philosophischen Darstellungsweise ausgedrückt habe als Verneinung des Willens zum Leben, eine nähere und vollständige Kenntniß zu erlangen, wird es noch zweckmäßig seyn, die ethischen Vorschriften zu betrachten, welche in diesem Sinne und von Menschen, welche dieses Geistes voll waren, gegeben sind. Diese werden zugleich zeigen wie alt unsre Ansicht ist, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben seyn mag. — Das uns zunächst Liegende ist das Christenthum: die Ethik desselben geht nicht bloß auf Rechtthun und Wohlthun, sondern hat schon eine asketische Tendenz: in ihr liegt der Geist der Entsagung und der Abwendung von der Welt und ihren Genüssen. Diese letztere Seite ist in den Schriften der Apostel schon als Keim sehr deutlich vorhanden: aber erst später entwickelt sie sich völlig und wird explicite ausgesprochen. [332] Von den Aposteln finden wir vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend; Wohlthätigkeit; Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohlthun; Geduld, Sanftmuth, Zurücktreten von seinem Recht, Bereitwilligkeit es aufzugeben, Nicht-Widerstreben dem Uebel, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand; Enthaltsamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Lust, Widerstand dem Geschlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir sehn hier also schon die ersten Stufen der Asketik oder der eigentlichen Verneinung des Willens. Diese Richtung

entwickelte sich bald mehr und mehr und gab der asketischen Lebensart, den Büßenden, den Anachoreten, dem Mönchthum seinen Ursprung: Die Einsiedler und Mönche waren ursprünglich Menschen, welche auf die Erkenntniß der Welt den Willen zum Leben verneinten, allen Genüssen und allem Eigenwillen entsagten und freiwillige Keuschheit, freiwillige Armuth, gänzliche Einsamkeit erwählten, um unter frommer Betrachtung und fortwährender Buße und strenger Enthaltsamkeit ihr Leben zu Ende zu bringen. Dieser Ursprung war also rein und heilig, eben deshalb aber dem größten Theil der Menschen ganz unangemessen, daher denn auch dieses bald zur Maske ward für die Heuchelei und die größten Abscheulichkeiten sich daraus entwickelten: das furchtbare Pfaffenthum. Jener asketische Keim im Christenthum entfaltete sich nun, bei weitrer Fortbildung desselben, zur vollen Blüthe, in den Schriften der Christlichen Heiligen und Mystiker. Diese predigen neben der reinsten Liebe nun auch gradezu völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommne Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eig[nen] Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. Sie können eine vollständige Darstellung davon finden in Fénelon explication des maximes des Saints sur la vie intérieure[87]). In dem Buche sind nicht seine eig[nen] Meinungen das Wichtigste, sondern die welche er anführt, oft um dagegen zu streiten. Aber am allervollkommensten und kräftigsten ausgesprochen findet man diese Entwickelung des Geistes des Christenthums in dem bekannten sehr alten und vortrefflichen Buche „die Teutsche Theologie“[88]). (Illustr. Neue Ausg.) Zu einer Ausgabe davon hat Luther eine Vorrede geschrieben, worin er sagt daß, mit Ausnahme der Bibel und des Heilg. Augustins (honoris causa), er aus keinem Buche mehr gelernt habe, was Gott, Christus und der Mensch sei, als eben aus diesem. — Die darin gegebenen Lehren und Vorschriften sind die vollständigste Auseinandersetzung dessen, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne. In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, wiewohl der „Teutschen Theologie“ nicht gleich zu schätzen, sind die noch älteren Tauler'schen Schriften,

besonders „Medulla animae“ und „Nachfolgung des armen Leben[s] Christi“ [89]).

So hat sich diese Richtung des menschlichen Geistes und dies wichtigste aller ethischen Phänomene, welches wir Verneinung des Willens nennen, dargestellt in der christlichen Kirche und in der occidentalischen Welt. — Aber noch weiter entfaltet, vielseitiger ausgesprochen und lebhafter dargestellt hat dasselbe sich bei den Hindu, in den uralten Werken der Sanskritsprache. (Warum dort ungehinderter.*)) So unvollkommen unsre Kenntniß von der Indischen Litteratur auch noch ist, so finden wir doch einen Ueberfluß von Ethischen Vorschriften in dem was wir haben [333] von den Veda's, Purana's, Epopöen, und ande[rn] Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denksprüchen und Lebensregeln, deren Summe ich sogleich angeben werde: Belege zu dem Anzuführenden finden Sie besonders an folgenden Stellen, wiewohl noch an einer großen Zahl andrer: Oupnek'hat Vol. II, N° 138, 144, 145, 146. — Mythol. d. Indous, p. Polier, Vol. 2, chap. 13, 14, 15, 16, 17. — Asiat. Magazin von Klaproth [90]): 1ster Bd. über die Fo-Religion: — ebendaselbst Bhaguat-Dschita, oder Gespräch[e] zwischen Krischna und Ardschun: — im 2ten Bd. Moha-Mudgava. — Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones. Teutsch von Hüttner 1797 [91]): besonders das 6te und 12te Kapitel. — Endlich viele Uebersetzungen die in den Asiatick researches stehn. —

An allen diesen Stellen also finden wir auf das mannigfaltigste und kräftigste ausgesproch[en] Vorschriften deren Summe ist: Liebe des Nächsten, mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe, Wohlthätigkeit, bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbnen; gränzenlose Geduld gegen alle Beleidiger, Vergeltung alles Bösen, so arg es auch seyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung von aller thierischen Nahrung; völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust, für den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; freiwillige Armuth, Wegwerfung

*) p 556, 57 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V.“ I, 1819; in unsr. Ausg. Bd. I S. 458, 14–36; vgl. dort 1. Anhang S. 675].

alles Eigenthums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung (dann wird man erfahren, wie seelig ein einsamer Mann ist, der nicht verläßt und nicht verlassen ist), endlich auch freiwillige Buße, schreckliche, langsame Selbstpeinigung zur gänzlichen Mortifikation[92]) des Willens; diese geht zuletzt bis zum freiwilligen Tode, durch Hunger, auch indem man den Krokodilen entgegengeht, oder auch so daß wenn bei hohen Festen die Götterbilder umhergefahren werden auf einem ganz ungeheuer großen Wagen, den die Priester singend begleiten, und vor dem die Bajaderen mit Cymbeln und Pauken einhertanzen, man sich unter die Räder wirft, welches die Procession keinen Augenblick aufhält. Der Ursprung dieser Vorschriften reicht auf vier Jahrtausende hinaus; aber auch noch jetzt, so entartet in vielen Stücken jenes Volk auch ist, wird jenen Vorschriften nachgelebt, von Einzelnen selbst bis zu den äußersten Extremen. Was sich *so lange* in Ausübung erhielt, bei einem *so viele Millionen* umfassenden Volk, das kann nicht *willkürlich ersonnene* Grille seyn, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man sich nicht genug verwundern kann über **die Einstimmung** welche man findet, wenn man das Leben eines Christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indischen liest. Bei so grundverschiednen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben beider ganz dasselbe. So auch ist der *Geist der Vorschriften* für Beide ganz derselbe: z. B. Tauler redet von der gänzlichen Armuth, welche man suchen soll und die darin besteht, daß man sich alles dessen völlig begiebt und entäußert, [334] daraus man irgend einen Trost oder weltliches Genügen schöpfen könnte: offenbar, weil alles dieses *dem Willen immer neue Nahrung* giebt, und es auf dessen gänzliches *Absterben* abgesehn ist: als *Indisches Gegenstück* sehn wir in den Vorschriften des Fo, dem *Saniassi*, der ohne Wohnung und ganz ohne irgend ein Eigenthum seyn soll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter sich unter denselben Baum legen soll, damit er auch nicht zu diesem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung fasse. Dergleichen Züge *sprechen den ganzen Geist* der Vorschriften aus. Aber *so große*

Uebereinstimmung, bei so verschiednen Zeiten und Völkern, ist ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verrücktheit oder Verschrobenheit der Gesinnung obwaltet, sondern eine wesentliche Seite der menschlichen Natur sich ausspricht, die nur eben wegen ihrer Trefflichkeit und Erhabenheit sich selten hervorthut.

Ich habe Ihnen nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen Sie unmittelbar und aus dem Leben geschöpft die Phänomene kennen lernen können durch welche sich das ausspricht, was wir philosophisch bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Ich habe diesen höchst wichtigen Punkt selbst nur im Allgemeinen und in der Abstraktion dargestellt: die nähere Kenntniß davon erhalten sie besser aus den angegeb[nen] Quellen deren Schriftsteller aus unmittelbarer Erfahrung reden.

Jedoch*) will ich, zur allgemeinen Bezeichnung jenes Zustandes, noch Einiges hinzufügen. Ich stellte Ihnen früher dar, wie der Böse, durch die Heftigkeit seines Wollens, beständige, verzehrende, innre Quaal leidet, und zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erschöpft sind, den grimmigen Durst des Eigenwillens am Anblick fremder Pein zu kühlen sucht. Das andre ethische Extrem zeigt nun der, welcher bis zur Verneinung des Willens zum Leben gekommen ist: sein Zustand, von Außen gesehn, ist arm, freudelos und voll Entbehrungen, aber er ist dabei voll innerer Freudigkeit und in wahrer Himmelsruhe. Sein Zustand ist nicht der, welcher den Wandel des lebenslustigen Menschen begleitet, der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche zur Bedingung ein heftiges Leiden hat, das entweder vorhergieng oder nachfolgt; sondern es ist eben ἡ εἰρηνη ἡ ὑπερεχουσα παντα νουν, ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit; wenn**) dieser Zustand uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, können wir nicht ohne die größte Sehnsucht darauf hinblicken: wir erkennen ihn wohl als das allein Rechte, welches alles andre unendlich überwiegt und unser beßrer Geist ruft

*) [Daneben am Rand:] ad libitum.

**) [Von hier bis S. 557, 6 „Sorgen auf immer" mit Bleistift durchgestrichen; dazu die Notiz mit Tinte:] (kann wegfallen).

uns das große Sapere aude zu. Wir fühlen dann wohl da[ß] jede Befriedigung unsrer Wünsche, welche wir der Welt abgewinnen, doch nur dem Almosen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungre: hingegen die Resignation dem angeerbten Landgut: es entnimmt den Besitzer aller Sorgen auf immer.

Erinnern Sie sich nun noch aus der Aesthetik, daß ein großer Theil der Freude am Schönen in der subjektiven Bedingung besteht, [335] nämlich darin, daß, indem wir in den Zustand der reinen Kontemplation treten, wir, für den Augenblick, allem Wollen, d. h. allen Wünschen und Sorgen enthoben sind, gleichsam uns selbst loswerden, nicht mehr das zum Behuf seines beständigen Wollens erkennende Individuum sind, das Korrelat des einzelnen Ding[e]s, dem die Objekte zu Motiven werden, sondern das Korrelat der Idee, das willensreine ewige Subjekt des Erkennens: solche kurze, durch die ästhetische Anschauung herbeigeführte Erlösung vom Willensdrange, ist gleichsam nur ein augenblickliches Auftauchen aus dem schweren Erdenäther: aber es sind die seeligsten Augenblicke, welche wir kennen. Hieraus nun können wir abnehmen, wie seelig das Leben eines Menschen seyn muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja ganz erloschen ist, bis auf den letzten glimmenden Funken, welcher den Leib erhält und mit dem Leibe erlöschen wird. Ein solcher Mensch hat nach vielen bittern Kämpfen gegen seine eigne Natur endlich ganz überwunden: nun ist alles Wollen von ihm gewichen; und er ist nur noch übrig als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt. Ihn*) kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin und her reißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, jetzt aber, da sie durch Aufhebung des Wollens alle Bedeutung für

*) [Daneben am Rand mit Bleistift:] ad libitum.

ihn verloren haben, gleichgültig vor ihm stehn, wie nach geendigtem Schachspiel die Schachfiguren dastehn und ihre Stelle nichts mehr bedeutet. — Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie ein Morgentraum, wenn man schon halbwach ist, die[93]) Wirklichkeit schon durchschimmert und der Traum nicht mehr täuscht: und wie ein solcher Traum verschwindet ihm zuletzt das Leben, ohne gewaltsamen Uebergang. Aus diesen Betrachtungen können wir es verstehn, wenn die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeschreibung sich oft so äußert: „mir ist Alles gleichgültig; ich kann nichts mehr wollen; ich weiß oft nicht, ob ich da bin, oder nicht." — (Stelle.*)) Auch[94]) zeigt sich uns von hier aus wieder die ewige Gerechtigkeit. Was der Böse von allen Dingen am meisten fürchtet, das ist ihm gewiß: es ist der Tod. Dieser ist dem Besten zwar eben so gewiß; aber ihm ist er willkommen. Da alle Bosheit im heftigen und unbedingten Wollen des Lebens besteht, so ist Jedem, nach dem Maas seiner Bosheit oder Güte, der Tod bitter oder leicht oder erwünscht. Die Endlichkeit des individuellen Lebens ist ein Uebel oder eine Wohlthat, je nachdem der Mensch böse oder gut ist. Vergleich Christlicher und Heidnischer Todtenfeier.**)

Indessen dürfen wir doch nicht meynen, daß, nachdem die Erkenntniß zum Quietiv des Willens geworden und dadurch dieser sich selbst verneint hat, nun dieser Zustand nicht mehr weiche und wanke und man auf ihm rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß derselbe durch steten Kampf immer wieder aufs Neue errungen werden. Denn, da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da [336] und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen, jene geschilderte Ruhe und Seeligkeit nur

*) p 562 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 462, 28–32].

**) B[og]. cccc, p. 7, 8 [der Vorarbeiten zur „Welt a. W. u. V." I, 1815; in unsrer Ausgabe Bd. XII „Genesis des Systems"].

als die Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens und sehn als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben. Denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir finden daher die Geschichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen, und Verlassenheit von der Gnade, d. h. eben von derjenigen Erkenntnißweise, welche alle Motive unwirksam macht, als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwigtigt, den tiefsten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch sehn wir diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende harte Lebensweise und das Aufsuchen des ihnen Unangenehmen: alles, um den stets wieder aufstrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil sie den Weg der Erlösung schon kennen, ihre ängstliche Sorgsamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewissenskrupel, bei jedem unschuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit: denn diese erstirbt am letzten: sie ist unter allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, thätigste und thörichteste. — Ich habe schon öfter den Ausdruck Askesis gebraucht: im engern Sinne verstehe ich darunter, diese vorsätzliche Brechung des Willens, auch w[e]nn das Wollen selbst sich noch äußert, wo man denn absichtlich und mit Selbstzwang sich das Angenehme versagt und das Unangenehme aufsucht. Daher dann die selbstgewählte büßende Lebensart (sogar[95]) Selbstkasteiung) zur beständigen Mortifikation des Willens. (Solche Leute haben oft härne Hemd[en] getragen; Gürtel mit Stacheln. Es gehört zum Phänomen dieser Richtung des menschlichen Geistes.)

Δευτερος πλους.

Wie wir nun sehn, daß der schon zur Verneinung des Willens Gelangte, um sich dabei zu erhalten sich absichtlich in den Zustand des Leidens versetzt; so ist auch das Leiden

überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg, *δευτερος πλους*, der zu jener Verneinung führt. Ja wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem Wege dahin kommen: was sie zur Resignation führt ist nicht das bloß erkannte Leiden alles Lebens, das sie durch bloße Erkenntniß wie ihr eignes empfinden und sich aneignen, sondern es ist gradezu das selbst empfundene Leiden: dieses führt am häufigsten zur Resignation, und zwar oft erst bei der Nähe des Todes. Denn[96]) nur bei Wenigen vermag die bloße Erkenntniß soviel, daß sie das principium individuationis durchschaut, dadurch erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt, nun endlich alle Leiden der Welt als die selbsteigenen erkennen läßt, wodurch dann die Verneinung des Willens entsteht. Wann auch Einer sich diesem Punkte nähert, so wird fast immer der erträgliche Zustand der eigenen Person, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens d. h. der Lust, ein stetes Hinderniß der Verneinung des Willens seyn und eine stete Verführung zu erneuerter Bejahung desselben: daher eben [337] hat man in dieser Hinsicht alle jene Lockungen als Teufel personifizirt. Meistens muß daher durch das größte eigne Leiden der Wille gebrochen seyn, ehe die Verneinung desselben eintritt. In solchen Fällen sehn wir den Menschen, nachdem er, durch alle Stufen der größten Leiden, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, — plötzlich in sich gehn, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben, und, wie durch das Leiden gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit, willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen.*) Es[97]) ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervorbrechende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung. Selbst Menschen, welche sehr böse waren, sehn wir bisweilen durch die größten Leiden bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andre

*) [Daneben am Rand mit Bleistift:] Thema des Trauerspiels.

geworden und völlig umgewandelt: die früheren Missethaten ängstigen daher auch ihr Gewissen jetzt nicht mehr: doch büßen sie solche gern mit dem Tode und sehn willig die Erscheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abscheu geworden ist.*) Von dieser durch großes Unglück und die Verzweiflung an all[er] Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens haben wir eine sehr deutliche und anschauliche Darstellung im Spiegel der Dichtkunst, nämlich in Göthe's Faust, die Leidensgeschichte der Margarete. Es ist mir keine ähnliche in der Poesie bekannt. Wir können sie betrachten als ein vollkommnes Musterbild des zweiten Wegs, der zur Verneinung des Willens führt: der erste und edlere Weg führt dahin durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man sich freiwillig aneignet: der zweite aber, *δευτερος πλους*, durch den selbstempfundenen, eignen, überschwenglichen Schmerz. Zwar führen sehr viele Trauerspiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf diesen Punkt der gänzlichen Resignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und seine Erscheinung zugleich enden: aber keine mir bekannte Darstellung bringt das Wesentliche jener Umwandlung so deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im Faust.

Aber auch das wirkliche Leben bietet oft diese Erscheinung dar. Jene Unglücklichen, welche (das größte Maas des Leidens zu leeren haben, da sie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen worden, bei voller Geisteskraft, einen gewaltsamen, schmählichen, oft quaalvollen Tod) auf dem Schaffot sterben, finden wir häufig auf solche Weise umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß sie jedesmal um eben so viel böser sind als die meisten Andern, als sie unglücklicher sind: der äußere Unterschied beruht hier in den meisten Fällen hauptsächlich auf äußern Umständen: inzwischen sind sie schuldig und in beträchtlichem Grade böse. [338] Nun sehn wir aber viele von ihnen, nachdem gänzliche Hoffnungslosigkeit eingetreten ist, auf die angegebene Weise umgewandelt. (Fragen Sie Prediger die Delinquenten zum Tode bereitet haben, lesen Sie Bücher von solchen über den Gegenstand.) Diese zeigen jetzt wirkliche

*) [Daneben am Rand mit Bleistift:] Trauerspiel.

Güte der Gesinnung, wahren Abscheu gegen das Begehn jeder im Mindesten bösen oder lieblosen That: sie vergeben ihren Feinden, und wären es solche durch die sie unschuldig litten, oder mehr litten als sie verschuldet haben: und das nicht bloß mit Worten und etwa aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; sondern in der That und mit innigem Ernst, und wollen durchaus keine Rache: ja ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb: denn die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten: sie weisen oft die dargebotene Rettung von sich, sterben gern, ruhig, seelig. — Diesen hat sich im Uebermaaße des Leidens das letzte Geheimniß des Lebens aufgeschlossen, nämlich daß das Uebel und das Böse, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, zwar der dem Satz vom Grund folgenden Erkenntniß sich als sehr verschieden zeigen, an sich aber Eins sind, Erscheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher seinen Widerstreit mit sich selbst mittelst des principii individuationis offenbart: sie haben beide Seiten, das Böse und das Uebel in vollem Maaße kennen gelernt, und indem sie zuletzt die Identität beider einseh[n], weisen sie jetzt beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. Uebrigens ist zu einer solchen Läuterung durch Leiden Nähe des Todes und gänzliche Hoffnungslosigkeit nicht durchaus nothwendig. Auch ohne sie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntniß des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst sich gewaltsam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingesehn werden. Daher sah man oft Menschen, die ein sehr bewegtes Leben im Drange der Leidenschaften geführt hatten, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich sich ändern, zur Resignation und Buße greifen, Einsiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle ächten Bekehrungsgeschichten: Raimund Lullius: — — Eine solche Erkenntniß kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich sich entfernen, und der Wille zum Leben und mit ihm der vorige Karakter wieder eintreten. So[98]) sehn wir den leidenschaftlichen Benvenuto Cellini einmal im Gefängniß und ein andres Mal bei einer schweren Krankheit auf eine solche Weise umgewandelt werden, aber nach verschwundnem Leiden wieder in den alten Zustand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs hervor mit der

Nothwendigkeit einer Wirkung aus ihrer Ursach; sondern der Wille bleibt frei. Denn hier ist ja eben der einzige Punkt wo seine Freiheit unmittelbar in die Erscheinung eintritt. Bei jedem Leiden läßt sich ein Wille denken der ihm an Heftigkeit überlegen ist und daher nicht durch dasselbe bezwungen wird. [339] Daher erzählt Plato im Phädon von Leuten, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung schmausen, trinken, Aphrodisia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakspear, im Henry VI (Part 2, Act 3, Sc. 3) stellt uns das Ende des Kardinal Beaufort vor die Augen, eines Ruchlosen, der verzweiflungsvoll stirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußersten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreits: desto größer also das Leiden. Eine Welt, welche die Erscheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um soviel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine Hölle.

Indem alles Leiden eine Mortifikation des Willens und dadurch eine Aufforderung zur Resignation ist; so hat es der Möglichkeit nach eine heiligende Kraft: hieraus ist zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen, schon an sich immer eine gewisse Ehrfurcht einflößen. Wirklich*) ehrwürdig wird uns aber der Leidende nicht, wann er, indem er den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickt, oder auch einen großen und unheilbaren Schmerz betrauert, dabei doch eigentlich nur auf die Verkettung von Umständen hinsieht, die grade sein Leben so unglücklich und traurig machten: denn thut er dies, so folgt seine Erkenntniß noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erscheinung: er will dann noch immer das Leben, nur nicht die Bedingungen unter denen es ihm geworden; — sondern wirklich ehrwürdig steht er erst dann da, wann sein Blick sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er sein eignes Leiden nur als ein Beispiel des Ganzen betrachtet: er wird dann in ethischer Hinsicht genial: nämlich ein Fall gilt ihm für tausend: daher dann faßt er das

*) [Hier ein Bleistiftzeichen und dabei mit Tinte:] (kann wegfallen.) [Sodann ist von hier ab bis S. 565, 1 „zur Erlösung und dadurch ehrwürdig" der ganze Text mit Bleistift durchgestrichen.]

Ganze des Lebens als wesentliches Leiden auf und kommt zur Resignation. Dieserwegen ist es ehrwürdig, wenn im Tasso die Prinzessin sich darüber ausläßt, wie ihr eignes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos gewesen sei, und sie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen sehr edlen Karakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer: damit meine ich nichts weniger als eine beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten, die wäre ein unedler Zug; und ließe böse Gesinnung befürchten; sondern was ich meyne, ist ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes bleibendes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter, und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann solche Erkenntniß durch selbsterfahrnes Leiden zuerst erweckt seyn, besonders durch ein einziges großes, wie den Petrarka*) — — — —. Wenn durch eine solche große und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist; so wird im Uebrigen [340] fast nichts mehr gewollt, und der Karakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resignirt. Wann endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet: dann ist er gewissermaaßen ein In-sich-gehn, ein Zurückziehn, ein allmäliges Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt, wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Banden spürt, ein sanftes Vorgefühl des Todes, der sich hier als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigt, daher diesen Gram eine heimliche Freude begleitet: das ist the joy of grief. — Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindsamkeit, sowohl für das Leben selbst, als für dessen Darstellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt; so hat man Himmel und Erde zugleich verloren und wäßrichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer, reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehr-

*) p 569 [der 1. Aufl. der „Welt a. W. u. V." I, 1819; in unsrer Ausg. Bd. I S. 468,37—469, 3; vgl. dort 1. Anhang S. 676].

würdig. In dieser Hinsicht aber fühlen wir beim Anblick jedes sehr unglücklichen Menschen eine gewisse Achtung, die der verwandt ist, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen: und zugleich erscheint dabei unser eigner glücklicher Zustand wie ein Vorwurf.*) Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte als das fremde, zu betrachten als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigung als die Entfernung davon. Dies geht soweit, daß jeder Mensch, der ein großes körperliches Leiden duldet oder ein schweres geistiges Leiden trägt, ja sogar Jeder, der nur eine die größte Anstrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß seines Angesichts und mit sichtbarer Erschöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, sage ich, jeder solcher Mensch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerksamkeit betrachten, uns gleichsam vorkommt, wie ein Kranker, der eine schmerzhafte Kur anwendet, den durch sie verursachten Schmerz aber willig und sogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß, jemehr er leidet, desto mehr auch der Krankheitsstoff zerstört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maas seiner Heilung ist.

Die Erlösung.

Allem Bisherigen zufolge, geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, immer hervor aus dem Quietiv des Wollens, welches ist die Erkenntniß seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit, die sich kund geben im Leiden alles Lebenden. Der Unterschied, den ich dargestellt habe als zwei Wege, die dahin führen, besteht darin, ob man zu jener Erkenntniß gebracht ist, durch das bloß und rein erkannte Leiden, welches man, indem man das principium individuationis durchschaute, sich aneignete, oder ob man dazu gebracht worden durch das unmittelbar selbst em-

*) [Hier ein Zeichen mit Bleistift und die Notiz:] ad libitum. [Am Ende dieses Abschnitts, Zeile 20, das entsprechende Zeichen].

pfundne Leiden.*) [341] So lange nun als die beschriebene Verneinung des Willens zum Leben nicht eingetreten ist, ist Jeder nichts anderes, als dieser Wille selbst: als dessen Erscheinung haben wir gefunden eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden: dieser gehören Alle unwiderruflich auf gleiche Weise an. So[99]) lange als unser Wille derselbe ist, kann auch unsre Welt keine andre seyn. Denn wir fanden früher, daß dem Willen zum Leben das Leben stets gewiß ist und daß seine einzige wirkliche Form die Gegenwart ist, die kein Tod uns nehmen kann, aber der auch wir nimmer entrinnen, wie auch Tod und Geburt in der Erscheinung walten. Der Indische Mythos drückt dies dadurch aus, daß er sagt: „wir werden wiedergeboren". — Was dem großen ethischen Unterschied der Karaktere an sich zum Grunde liegt und dadurch sich offenbart, ist dieses, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht: daß er folglich dem Leben fest verbunden und gänzlich anheimgefallen ist. Daher ist er, eigentlich und der Wahrheit nach, allen den Quaalen, welche im Leben als möglich erscheinen, wirklich Preis gegeben: denn der etwa gegenwärtige glückliche Zustand seiner Person, beruht bloß auf dem principio individuationis, der Form der Erscheinung; — ist also das Blendwerk des Maja, der glückliche Traum des Bettlers. Und die Leiden, welche er, in der Heftigkeit seines Willensdrang[e]s über Andre verhängt, sind das Maas der Leiden, deren eigne Erfahrung seinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. — Hingegen alle wahre und reine Liebe, ja selbst alle freie Gerechtigkeit geht schon hervor aus der Durchschauung des principii individuationis: — tritt nun diese in voller Klarheit ein; so führt sie das gänzliche Aufgeben des Wollens und eben damit Erlösung herbei. Das Phänomen dieser ist der früher geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode.

*) [Hier mit Tinte wieder durchgestrichen der Satz:] Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist nicht zu denken ohne [341] gänzliche Verneinung des Willens.

Vom Selbstmord.

Um einen groben Misverstand zu verhüten, muß ich hier vom Selbstmord reden. Nämlich von der dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige Akt seiner Freiheit ist der unmittelbar in der Erscheinung hervortritt, ist nichts verschied[ner] als die willkürliche Aufhebung seiner eig[nen] Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Der Selbstmörder will das Leben, und ist bloß unzufrieden mit den Bedingungen unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung: aber die Verflechtung der Umstände läßt diese nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich: dieses liegt außer den Gestaltungen des Satzes vom Grund und daher ist ihm jede einzelne Erscheinung gleichgültig: denn es selbst bleibt ja unberührt von allem Entstehn und Vergehn: denn es ist das Innre des Lebens aller Dinge. In der That, jene nämliche feste, innere Gewißheit, [342] welche macht, daß wir Alle ohne beständige Todesschauer leben, von der oben ausführlich geredet, nämlich die Gewißheit daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, die grade unterstützt auch beim Selbstmorde die That. Es ist der nämliche Wille zum Leben, welcher erscheint in diesem Selbstttödten (Schiwa) sogut als im Wohlbehagen der Selbsterhaltung (Wischnu) und in der Wollust der Zeugung (Brama). Dies[100]) ist die innre Bedeutung der Einheit der Trimurti, welche jeder Mensch ganz ist, obwohl sie in der Zeit bald das eine, bald das andre der drei Häupter hervorhebt. — Wie sich das einzelne Ding zur Idee verhält; so der Selbstmord zur Verneinung des Willens. Der Selbstmörder verneint nicht die

Species, sondern bloß das Individuum. Ich zeigte Ihnen schon früher, daß weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß ist, dem Leben aber das Leiden wesentlich ist, der Selbstmord eine vergebliche und darum thörichte Handlung ist: denn er zerstört die Einzelne Erscheinung; aber das Ding an sich bleibt dabei ungestört stehn; wie der Sonnenuntergang nicht für die Sonne selbst die Nacht herbeiführt. Nun ist aber überdies der Selbstmord das Meisterstück des Maja: denn es ist der schreiendeste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. Diesen Widerspruch erkannten wir schon bei den niedrigsten Erscheinungen des Willens, im beständigen Kampf aller Äußerungen von Naturkräften und aller organischen Individuen: sie kämpfen um die Materie, die Zeit, den Raum: wir sahen auf den steigenden Stufen der Objektivation des Willens auch diesen Wiederstreit immer mehr hervortreten, mit furchtbarer Deutlichkeit; endlich auf der höchsten Stufe, welche die Idee des Menschen ist, erreicht er diesen Grad, wo nicht mehr bloß die dieselbe Idee darstellenden Individuen sich unter einander vertilgen; sondern sogar dasselbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt: die Heftigkeit mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung desselben, das Leiden andringt, bringt es dahin sich selbst zu zerstören, so daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur seine eigne Sichtbarwerdung ist, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu **wollen**, hört er auf zu **leben**, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann. Aber eben das Leiden, dem er sich so entzieht, war eine Mortifikation des Willens, welche diesen hätte zur Verneinung seiner selbst und dadurch zur Erlösung führen können: wir können in diesem Sinne den Selbstmörder vergleichen mit einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden tritt heran, und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens: aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib, zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — [343] Vom Gefühl des hier Ausgesprochenen geleitet ver-

dammen beinahe alle Ethiker, sowohl religiose als philosophische, den Selbstmord: aber weil sie bisher den eigentlichen Grund dazu nicht zur Deutlichkeit der Erkenntniß bringen konnten, so suchen sie mühsam vielerlei, ganz verschiedne Gründe dazu auf, die zum Theil seltsam, alle aber sophistisch sind. — Sollte aber je ein Mensch aus rein ethischem Antriebe vom Selbstmord, zu dem er geneigt war, sich zurückgehalten haben, so war der innerste Sinn dieser Selbstüberwindung (in was für Begriffe ihn seine Vernunft auch kleidete) dieser: „ich will mich dem Leiden nicht entziehn, damit es beitragen könne den Willen zum Leben aufzuheben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse."*)

Ich muß hier einer ganz eigenthümlichen Art des Selbstmordes erwähnen, die von der gewöhnlichen gänzlich verschieden ist, auch nur sehr selten vorkommt, vielleicht auch noch nicht ganz hinreichend konstatirt ist. Es ist der aus dem höchsten Grade der Askesis freiwillig gewählte Hungertod: seine seltne Erscheinung ist dazu noch immer von sehr vieler religiöser Schwärmerei und sogar Superstition begleitet gewesen, wodurch sie sehr undeutlich gemacht wird. Es scheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der Wille welcher nöthig zur Erhaltung der Vegetation des Leibes durch Aufnahme von Nahrung, wegfällt. Diese Art des Selbstmords wäre weit davon entfernt aus dem Willen zum Leben zu entstehn; vielmehr hört ein solcher resignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart, als die durch Hunger, ist hiebei nicht wohl denkbar (es sei denn daß sie aus irgend einer besondern Superstition hervorgienge), weil die Absicht die Quaal zu verkürzen, wirklich schon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines solchen Büßenden füllen, spiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Wesen höherer Art ihm das Fasten anbefohlen; während eigentlich ein innrer Hang ihn dazu treibt. — Aeltere Beispiele. Breslauer Samm-

*) [Hier ein Zeichen mit Bleistift und die Notiz:] kann wegfallen [wohl bis zu der nächsten Überschrift].

lung von Natur- und Medizin-Geschichten Septr. 1719, pp 363 u. ff.[101]) — Bayle, nouvelles de la république des lettres, Févr. 1685, p 18[0] seq[q]. — Zimmermann, über die Einsamkeit Bd. 1, p 182. — Jedoch werden in diesen Nachrichten die Individuen als wahnsinnig dargestellt, und es läßt sich nicht mehr ausmitteln, in wiefern dies wahr gewesen seyn mag: — Eine neue Nachricht der Art steht im Nürnb. Korresp., 29. Juli 1813.

Zwischen diesem freiwilligen Tode aus Askesis, und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben: zwar ist das schwer zu erklären: aber das menschliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußersten Schwierigkeit ist.

---

[344] Ueber das Verhältniß der Verneinung des Willens zur Nothwendigkeit der Motivation.

Es frägt sich nun noch, wie diese Darstellung von dem was ich die *Verneinung des Willens zum Leben* nenne, zu vereinigen ist mit meiner früheren Darstellung von der *Nothwendigkeit* welche der *Motivation* zukommt, sogut als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grund: Sie erinnern sich, daß wir fanden, die Motive seien, wie alle Ursachen, nur *Gelegenheitsursachen*: an ihnen entfalte der Karakter sein Wesen und offenbare es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes: deshalb leugneten wir schlechthin das liberum arbitrium indifferentiae. Hier[102]) aber sehn wir den Willen sich vom Einfluß der Motive gänzlich frei machen, indem nämlich aus der Erkenntniß des Lebens im Ganzen ihm ein *Quietiv* entsteht, wodurch er aufhört irgend etwas zu wollen, also die Motive ihre Wirksamkeit auf ihn gänzlich verlieren. — Weit entfernt, dieses hier aufzuheben, erinnre ich daran. In Wahrheit kommt die *eigentliche* **Freiheit,** d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht aber der Erscheinung, deren wesentliche Form überall der

Satz vom Grund, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein schon damals sagte ich: der einzige Fall, wo die Freiheit des Willens auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie dem was erscheint ein Ende macht; weil aber dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie ein Glied in der Kette von Ursachen und Wirkungen ist, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fortdauert; so steht alsdann der Wille der sich in solcher Erscheinung manifestirt mit dieser in Widerspruch: denn er verneint, was die Erscheinung ausspricht: daher man auch diesen Zustand des Willens Selbstverleugnung nennt. Z. B.[102]) die Genitalien sind nichts weiter als der sichtbar gewordne Geschlechtstrieb, sie sind da und gesund: nun aber wird in solchem Fall dennoch, auch im Innersten, keine Geschlechtsbefriedigung gewollt. Eben so ist der ganze Leib nichts andres als nur der sichtbare Ausdruck des Willens zum Leben: und dennoch wirken die diesem Willen angemessenen Motive nicht mehr: ja sogar die Auflösung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens ist willkommen und erwünscht. Dieses nun ist ein realer Widerspruch zwischen dem Willen und seiner Erscheinung; er ist entstanden aus dem Eingreifen der Freiheit die der Wille als Ding ansich hat, in die Nothwendigkeit der seine Erscheinung unterworfen ist: von diesem realen Widerspruch haben wir nun hier eine Wiederholung in der Reflexion der Philosophie an dem verbalen Widerspruch zwischen meiner Behauptung von der Nothwendigkeit mit der die Motive den Willen, nach Maasgabe des Karakters, bestimmen, einerseits, und meiner Behauptung der Möglichkeit einer gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andrerseits. Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Wiedersprüche liegt aber darin, daß der Zustand, in welchem der Karakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht ausgeht unmittelbar vom Willen; sondern von einer veränderten Erkenntnißweise. So lange nämlich die Erkenntniß keine andre ist, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grund schlechthin nachgehende; so lange ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich. Hingegen wann das principium individuationis durchschaut wird, wann in

aller Vielheit der einzelnen Dinge und aller Verschiedenheit der Erscheinungen das Wesen an sich aller Dinge unmittelbar erkannt wird als dasselbe in Allen, als der eine und gleiche Wille der in Allen erscheint, und nun zu dieser Erkenntniß sich die gesellt von dem leidenden Zustand a[ls] Lebenden; so geht aus dieser ganzen Erkenntniß ein allgemeines Quietiv alles Wollens hervor; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise zurückgetreten ist, verdunkelt durch eine ganz andre. [345] Daher kann der Karakter sich zwar nimmermehr im Einzelnen und theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Karakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die angegebene Veränderung der Erkenntniß.

Erläuterung dieser Lehren durch Dogmen der Christlichen Kirche.

Ich kann das Wesentliche von dieser ganzen Lehre erläutern durch Dogmen der Christlichen Kirche. Diese Aufhebung des Karakters ist eben dasjenige was in der Christlichen Kirche sehr treffend die Wiedergeburt genannt wurde; und die Erkenntniß aus der jene Aufhebung hervorgeht ist das, was die Gnadenwirkung heißt. — Eben weil nicht von einer Veränderung des Karakters die Rede ist, sondern von einer gänzlichen Aufhebung desselben; so kommt es, daß, so verschieden auch, vor jener Aufhebung, die Karaktere waren, welche sie getroffen, diese dennoch, nach derselben, eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen: wiewohl noch Jeder, nach seinen Begriffen und Dogmen, sehr verschieden redet.

In diesem Sinne also ist das alte stets bestrittene und stets behauptete Philosophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos; und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt ist nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber unerwartet sehn wir

jetzt beide in Eins zusammenfallen: und von diesem Standpunkt aus können wir auch einen Ausspruch des vortrefflichen Mallebranche verstehn: la liberté est un myst[è]re; worin wir ihm beipflichten müssen. Denn eben das, was die Christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige Aeußerung der Freiheit des Willens die[103]) unmittelbar in der Erscheinung sichtbar wird, wo sonst durchgängige Nothwendigkeit herrscht. Diese Aeußerung tritt erst ein, wann der Wille zur vollkomm[nen] Erkenntniß seines Wesens an sich gelangt ist, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird: denn diese liegt im Gebiet einer andern Erkenntnißweise, deren Objekte nur Erscheinungen sind. — Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit, ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Thiere ewig abgeht: denn die erste Bedingung dazu ist die Besonnenheit der Vernunft, welche unabhängig vom Eindruck der Gegenwart das Ganze des Lebens übersehn läßt. Das Thier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit der eigentlichen Wahlbestimmung ist, nach vorhergegangenem Konflikt der Motive, die hiezu abstrakte Vorstellungen seyn müßten. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher ein Stein zur Erde fällt, wird ein Thier der unbarmherzige Vertilger des andern: weil hier der Wille noch nicht zur Erkenntniß seines Wesens im Ganzen gelangen kann: so schlägt der hungrige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er selbst sowohl der Zerfleischte als der Zerfleischende ist. Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade.

Wir haben gesehn, daß jene Selbstaufhebung des Willens ausgeht von der Erkenntniß: alle Erkenntniß und Einsicht aber ist als solche unabhängig von der Willkühr: daher ist auch jene Verneinung alles Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht hervor aus dem innersten Verhältniß welches im Menschen seine Erkenntniß hat zu seinem Wollen: daher kommt jene Einsicht, [346] aus der die Verneinung des Willens hervorgeht, ohne unser Zuthun, plötzlich und wie von Außen angeflogen. Deshalb hat die Kirche sie Gnadenwirkung genannt: grade

so wie man in intellektueller Hinsicht die vollkommenste unmittelbare Erkenntniß Genie nennt, sie dadurch einem Genius zuschreibend der den Menschen in Besitz nimmt. Und weil nun in Folge dieser Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, und er nun nichts mehr will, von allem was er bisher so heftig gewollt hat, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten getreten ist; darum nannte die Kirche diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. (Der alte Mensch (Adam) stirbt, der neue (Jesus) wird geboren.) Die Christliche Glaubenslehre bleibt nicht stehn bei der Erkenntniß die dem Satz vom Grund folgt und daher nur Individuen kennt; sondern sie faßt die Idee des Menschen in ihrer Einheit auf: und nun symbolisirt sie die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben im Adam: der Idee nach sind wir alle mit ihm Eins und daher seiner Sünde theilhaft, durch diese aber auch des Leidens und des ewigen Todes. Diese Einheit der Idee, die uns alle mit dem Adam identifizirt, stellt sich nun äußerlich, erfahrungsmäßig dar, durch das uns alle mit ihm verknüpfende Band der Zeugung. In diesem Sinne heißt dann jene Sünde die dem Menschen überhaupt zukommt Erbsünde. Die soll absterben; der Adam. — Derselben Erkenntnißweise folgend symbolisirt die Kirche die Gnade, oder die Verneinung des Willens zum Leben, die Erlösung von Tod und Sünde, im menschgewordnen Gotte. Der soll wiedergeboren werden in uns. Weil dieser als solcher frei von aller Sündhaftigkeit d. h. von allem Lebenswillen seyn muß; so kann er auch nicht, wie wir, hervorgegangen seyn aus der höchsten Bejahung des Willens zum Leben*); kann eigentlich auch nicht wie wir einen Leib haben, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern er ist von der reinen Jungfrau geboren und hat nur einen Scheinleib. Wenigstens war dies letztere das Dogma einiger hierin sehr konsequenten Kirchenväter, genannt Doceten, von *δοκειν*: *δοκει μεν σωμα εχειν· ουκ εχει δε.* Besonders lehrte es Appelles, gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian

*) [Daneben am Rand mit Bleistift:] Zeugungsakt. S. M. [wohl sine macula].

erhob. Aber[103]) auch ſelbſt Auguſtinus kommentirt die Stelle: Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati“ — alſo: non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. Lib. 83 quaest., qu. 66.

Ferner iſt es eine urſprüngliche und evangeliſche Lehre des Chriſtenthums, welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel ſeines Strebens machte, wie er dies im Buche de servo arbitrio ſelbſt ausdrücklich erklärt, die Lehre nämlich, daß der Wille nicht frei iſt, ſondern urſprünglich dem Hang zum Böſen unterthan; daher die Werke des Willens ſtets ſündlich und mangelhaft ſind [347] und nie der Gerechtigkeit genug thun können: daß alſo keineswegs die Werke ſeelig machen, ſondern der Glaube: dieſer Glaube ſelbſt aber nicht aus Vorſatz und freiem Willen entſteht; ſondern durch Gnadenwirkung, ohne unſer Zuthun, wie von Außen auf uns kommt. — Dieſes Dogma ſtimmt mit dem Reſultat unſrer Betrachtungen völlig überein. Auch wir haben nämlich gefunden, daß die ächte Tugend und die Heiligkeit der Geſinnung ihren erſten Urſprung nicht hat in der überlegten Willkühr (den Werken), ſondern in der Erkenntniß (dem Glauben). Wenn die Werke, welche aus überlegtem Vorſatz und irgendwie aus Motiven entſpringen zur Seeligkeit führten; ſo wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodiſcher, weitſehender Egoismus: man mag es drehen, wie man will. Der Glaube aber, welchem die Chriſtliche Kirche die Seeligkeit verſpricht, iſt dieſer: daß wir durch den Sündenfall des erſten Menſchen Alle der Sünde theilhaft und dem Tode und Verderben anheim gefallen ſind; daß wir auch andrerſeits Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unſrer ungeheuren Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöſt werden: und zwar dies ganz ohne unſer, der Perſon, Verdienſt: weil das, was aus dem abſichtlichen (durch Motive beſtimmten) Thun der Perſon hervorgehn kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und ſeiner Natur nach nicht, eben weil es abſichtliches d. h. durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, iſt. — In dieſem Glauben liegt alſo zuvörderſt: daß unſer Zuſtand ein urſprünglich und weſentlich heilloſer

ist, der Erlösung aus welchem wir bedürfen: sodann, daß wir selbst wesentlich dem Bösen angehören und ihm so fest verbunden sind, daß unsre Werke nach dem Gesetz und der Vorschrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlösen können; sondern die Erlösung nur gewonnen wird, durch einen Glauben, welcher nicht aus Vorsatz entspringt, sondern nur durch die Gnade, also wie von Außen auf uns kommen kann, d. h. durch eine ganz veränderte Erkenntnißweise aller Dinge: dies heißt auch, daß das Heil ein unsrer Person ganz fremdes ist und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieser Person, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott. Die Werke, die Befolgung des Gesetzes als solchen, können nie rechtfertigen, weil sie immer ein Handeln auf Motive sind. — Luther verlangt (im Buche de libertate Christiana), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte des Glaubens: aber durchaus dürfen die Werke nicht an sich selbst Anspruch machen auf Verdienst, Rechtfertigung oder Lohn, sondern sie sollen ganz freiwillig und unentgeltlich geschehn. — Dies alles entspricht dem, daß aus einer ohne unser Zuthun eintretenden Aenderung der Erkenntniß, nämlich aus der immer klarer werdenden Durchschauung des principii individuationis, zuerst nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus, und zuletzt die Resignation oder Verneinung des Willens hervorgeht.

Diese Dogmen der Christlichen Glaubenslehre sind an sich der Philosophie fremd: [348] auch habe ich sie bloß deshalb herbeigezogen, um zu zeigen, daß die vorgetragene Ethik, welche aus dem ganzen der Ihnen dargelegten Philosophie nothwendig hervorgeht und mit allen Theilen derselben genau übereinstimmt und zusammenhängt, zwar im Ausdruck neu ist, nicht aber dem Geiste und Wesen nach, sondern hierin völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlich Christlichen Dogmen und sogar, dem Wesentlichen nach, in diesen selbst enthalten ist. Aus allen bisherigen philosophischen Ethiken ließ sich die asketische Tendenz des Christenthums durchaus nie ableiten

(eigentlich weil alle Philoſophen Optimiſten waren): wenn nun das Chriſtenthum nicht eine falſche Anſicht in ſich trägt, ſondern offenbar die vortrefflichſte Ethik iſt; ſo deutet dieſes auf eine falſche Anſicht in allen bisherigen philoſophiſchen Ethiken: und dieſe iſt der Optimismus. Eben ſo genau ſtimmt auch unſre Ethik überein mit den ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher der Hindu, die wieder in ganz andern Formen vorgetragen ſind. Die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche hat zugleich gedient zur beſſern Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Karakters bei vorgehaltnen Motiven einerſeits, und andrerſeits der Freiheit des Willens an ſich, vermöge welcher er ſich ſelbſt verneinen und den Karakter, mit aller auf ihm gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufheben kann: denn eben auch dieſes drückt die Lehre der Kirche aus als Reich der Natur und Reich der Gnade die beide zugleich und in einander vorhanden ſind, der Menſch aber durch Gnadenwirkung aus dem Reich der Natur übergeh[n] kann in das Reich der Gnade, worin die Wiedergeburt beſteht.

Vom Nichts, bei aufgehobner Welt.

Ich habe Ihnen nunmehr die Grundzüge der Ethik dargelegt und damit eigentlich die ganze Lehre vom Weſen der Welt und des menſchlichen Geiſtes, die ich Ihnen vorzutragen hatte, beendigt. — Jedoch iſt noch ein Vorwurf zu erwähnen den man dem letzten Theile meiner Darſtellung machen kann, und den ich keineswegs verhehlen will, ſondern vielmehr zeigen, wie er durch das Weſen der Sache ſelbſt herbeigeführt wird. Es iſt dieſer: nachdem unſre Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß in der vollkommenen Heiligkeit ſich uns darſtellt das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn wir als ein nothwendiges Leiden erkannt haben; ſo erſcheint nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere Nichts. Denn, mit

der Aufhebung des Willens ist auch die Welt aufgehoben, da sie die bloße Sichtbarkeit des Willens ist.

Hierüber[104]) ist nun zuvörderst zu bemerken, daß der Begriff Nichts wesentlich relativ ist: er bezieht sich nämlich immer auf ein bestimmtes Etwas, welches er negirt. Man hat zwar diese Eigenschaft nur dem nihil privativum zuschreiben wollen; hierunter versteht man das mit einem — Bezeichnete im Gegensatz eines +, welches — sodann, bei umgekehrtem Gesichtspunkte, zu einem + werden kann. Hierüber ist besonders Kant zu lesen Krit. d. r. Vernunft p 348[105]), und „Ueber den Versuch die negativen Größen in die Philosophie einzuführen". Im Gegensatz dieses nihil privativum stellt man dann auf ein nihil negativum, welches in jeder Beziehung Nichts wäre: als Beispiel hievon stellt man auf den logischen Widerspruch, der sich selbst aufhebt. Näher betrachtet aber, ist ein absolutes Nichts, ein nihil negativum, gar nicht einmal denkbar. Sondern jedes solches angebliches nihil negativum, ist, wenn man es aus einem höhern Standpunkt betrachtet, d. h. es einem weitern Begriff subsumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. [349] Nämlich jedes Nichts ist ein solches nur indem man es denkt im Verhältniß zu etwas anderm und setzt daher dieses Verhältniß, also auch jenes Andre, das Etwas, voraus. Sogar ein logischer Widerspruch ist nur ein relatives Nichts. Er ist kein Gedanke der Vernunft; aber er ist darum kein absolutes Nichts. Denn er ist eine Wortzusammensetzung, er ist ein Beispiel des Nicht-Denkbaren, dessen man in der Logik nothwendig bedarf, um die Gesetze des Denkens nachzuweisen. Daher, wenn man, zu diesem Zweck, auf ein solches Beispiel ausgeht, so wird man den Unsinn festhalten als das Positive, welches man eben sucht, und wird den Sinn, als das Negative, überspringen. Diesergestalt nun wird jedes nihil negativum oder absolute Nichts, wenn man es einem höhern Begriff unterordnet, erscheinen als ein bloßes nihil privativum oder relatives Nichts: ein solches kann auch allemal mit dem, was es negirt, die Zeichen vertauschen, so daß dann jenes als das Negative gedacht wird und dieses als das Positive. Es ist sehr der Mühe werth in Hinsicht auf diese Analyse des Begriffs Nichts die schwierige dialektische Untersuchung über das Nichts

nachzulesen, die Plato anstellt im Sophista, hauptsächlich p 277—287[106]) daselbst (Bip.). Sein Resultat trifft mit dem unsrigen zusammen: unsre Betrachtung kann viel beitragen zur Erleichterung des Verständnisses jener schwierigen Stelle des Plato.

Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation der Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt als Vorstellung, welche ich nachgewiesen habe als Objektität oder Sichtbarkeit des Willens. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst und zu ihr gehört die Vorstellung überhaupt, als ihre eine Seite, zu dieser auch der Begriff, das Material der Philosophie, endlich auch das Wort, das Zeichen des Begriffs. — Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seiner Sichtbarkeit und Abbilds. Erblicken wir ihn nicht mehr in diesem Spiegel; so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet hat, und klagen dann, er sei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, würde das für uns Seiende als das Nichts zeigen und jenes Nichts als das Seiende. Dieses letztere bleibt aber für uns das Negative und kann von uns nur negativ bezeichnet werden, so lange wir eben selbst der Wille zum Leben sind: denn was uns hier alle Erkenntniß benimmt, ist eben der alte und wahre Satz der Pythagoreer, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird: umgekehrt beruht eben auf diesem Satz zuletzt die Möglichkeit aller unsrer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Möglichkeit der Welt als Vorstellung oder die Objektivation des Willens. Denn die Welt ist eben der Wille der sich selbst erkennt. Weil wir also auf einem einseitigen Standpunkt stehn, ist uns die Bejahung des Willens und der Erscheinung das Seiende; die Verneinung des Willens das Nichts.

Würde nun aber dennoch schlechterdings darauf bestanden, von dem, was die Philosophie nur negativ als Verneinung des Willens ausdrücken kann, irgend eine positive Erkenntniß zu erlangen; so bliebe uns am Ende nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, welchen alle die erfahren haben,

die zur Verneinung des Willens gelangt sind, und welchen man bezeichnet hat mit den Namen Ekstase, Entzückung, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w.: dieser Zustand [350] ist aber eigentlich nicht Erkenntniß zu nennen, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat; ist auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich.

Wir aber bleiben ganz und gar auf dem *Standpunkt der Philosophie* stehn und müssen daher uns hier mit der *negativen Erkenntniß* begnügen, zufrieden den letzten Gränzstein der positiven erreicht zu haben. Als das Wesen an sich der Welt haben wir den *Willen* gefunden: alle Erscheinungen sind nur seine *Objektität*, und diese haben wir verfolgt vom erkenntnißlosen Drange dunkler Naturkräfte an, bis zum bewußtvollen Handeln des Menschen: daher weichen wir auch jetzt der Konsequenz nicht aus, daß mit der freien Verneinung und dem Aufgeben des Willens dann auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind: also jenes beständige Treiben und Drängen ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt besteht, ist dann aufgehoben; auch die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen; aufgehoben ist mit dem Willen seine ganze Erscheinung; endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform der Erscheinung, Subjekt und Objekt. Kein Wille; keine Vorstellung: keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das *Nichts*. Aber das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsre Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsre Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein andrer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen und nichts sind als dieser Wille und nichts kennen als eben ihn. — Diese unsre Finsterniß kann nur mittelbar erleuchtet werden, gleichsam durch einen Wiederschein aus einer ganz andern Welt. — Wir müssen nämlich von unsrer eigenen Befangenheit und Bedürftigkeit weg, den Blick richten auf diejenigen, welche die Welt überwunden haben, in denen der Wille zur vollen Selbsterkenntniß gelangte, und nun sich wiedererkannte in Allem, worauf er sich selbst frei verneinte: nur noch seine letzte Spur ist übrig als Belebung des Leibes und sie warten ab daß

mit dem Ende des Leibes auch dieſe verſchwinde. In dieſen ſehn wir, ſtatt des raſtloſen Dranges und Treibens, ſtatt des ſteten Ueberganges von Wunſch zu Furcht und von Freude zu Leid, ſtatt der nie befriedigten und nie erſterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menſchen beſteht; — ſtatt alles deſſen ſehn wir jenen Frieden, der höher iſt als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresſtille des Gemüthes, jene tiefe Ruhe, unerſchütterliche Zuverſicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Korreggio dargeſtellt haben, ein ganzes und ſicheres Evangelium iſt. Nur die Erkenntniß iſt geblieben; der Wille iſt verſchwunden. — Dieſe Betrachtung iſt die einzige, welche uns dauernd tröſten kann, wann wir einerſeits erkannt haben, wie unheilbares Leiden und endloſer Jammer der Erſcheinung des Willens, der Welt weſentlich ſind, und andrerſeits, bei aufgehobnem Willen, die Welt zerfließen ſehn und nur das leere Nichts vor uns behalten. [351] Alſo, um den finſtern Eindruck jenes Nichts zu verſcheuchen, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit ſchwebt, welche Finſterniß eigentlich aber nur die Unempfänglichkeit unſers Auges für das Licht einer andern Region iſt, — um dieſem Eindruck ſeine Schrecken zu nehmen iſt nichts dienlicher als die Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich ſelten vergönnt iſt, aber welche ihre aufgezeichnete Geſchichte und mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt die Kunſt uns vor die Augen bringt. (Hier Raphael und Korreggio.) Wir verweiſen alſo auf dieſen mittelbaren Eindruck, auf dieſen allein uns zugänglichen Wiederſchein aus einer andern Region, die für unſer ganzes Erkenntnißvermögen nichts als Negationen darbietet: das iſt beſſer, als die völlige Negativität die hinſichtlich auf uns hier Statt hat zu umgehn, wie die Hindu thun, durch Mythen und bedeutungsleere Begriffe wie Reſorbtion in den Urgeiſt, oder Nieban der Buddhaiſten. Wir wollen vielmehr es frei bekennen, daß, was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, für alle die welche eben nichts andres ſind als dieſer Wille ſelbſt, — allerdings Nichts iſt. — Aber wenn der Standpunkt umgekehrt wird, da kehren ſich auch die Zeichen des Poſitiven und Negativen um. Nämlich für die, in welchen der Wille

sich gewendet und verneint hat, ist diese unsre ganze, so sehr reale Welt, mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — eigentlich Nichts, und[107]) das spricht auch ihr Handeln aus. Das für sie Positive hingegen ist für unser Erkenntnißvermögen nicht da.*)

[352][108]) **Eine letzte Frage.**

Nun endlich zuletzt, nachdem die Philosophie das Wesen der Welt und unsres Selbst dargelegt, d. h. in abstracto wiederholt hat, könnte vielleicht Jemand noch so fragen: „Woher denn nun aber endlich dieser Wille, der Freiheit hat, sich entweder zu bejahen, wovon die Erscheinung die gegenwärtige Welt ist; oder auch sich zu verneinen und aufzuheben wodurch wir zwar begreifen daß diese erscheinende Welt für ihn wegfällt, aber, wie eben gezeigt, keine positive Erkenntniß haben können, von dem neuen Zustand, der dann für ihn eintreten mag; woher überhaupt zuletzt dieses ganze Wesen, das Wille seyn kann und auch nicht Wille? —"

Hierauf wäre nun die erste Antwort diese, daß alles Woher bloß auf dem Satz vom Grunde beruht, der aber nur Form der Erscheinung ist und sonach nur auf dem Gebiet der Erscheinung gilt, nicht darüber hinaus: folglich hier ganz fälschlich das Woher auf das Ding an sich übertragen wird.

Inzwischen wollen wir diese ganz richtige Antwort bei Seite setzen, und noch eine andre geben.

Wenn also Jemand so fragte: (recapit.): so sagen wir:

„Davon ist nicht bloß *für uns* keine Erkenntniß möglich; sondern überhaupt schlechthin keine, nie und nirgend und unter keiner Bedingung: dies ist nicht etwa bloß *relati*[v] unerforschlich; sondern *absolut* nicht erkennbar. Es *weiß* es nicht nur Niemand; sondern es kann seiner Natur nach nie *gewußt werden*. Denn die Erkennbarkeit selbst und überhaupt genommen, mit ihrer ganz nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der Erscheinung an, dem Aeußerlichen, nicht

*) [Dazu am Rand, mit Tinte wieder ausgestrichen:] Siehe Foliant p 18. [Siehe Bd. VII u. VIII unsr. Ausg.]

dem Innerlichen, gar nicht dem Weſen an ſich weder dieſer Welt noch andrer möglicher Welten.

Ueberall wo Erkenntniß[,] alſo Vorſtellung iſt, da iſt auch nur Erſcheinung, da ſind wir ſchon auf dem Gebiete der Erſcheinung. Darum, was die Welt als Welt ſei, haben wir erkannt: ſie iſt Erſcheinung, und wir haben das innre Weſen dieſer Erſcheinung unmittelbar aus uns ſelbſt erkannt: die Richtigkeit dieſer Erkenntniß iſt zuletzt noch bewährt worden dadurch daß der ganze Zuſammenhang des Lebens und der Welt ihr entſprechend gefunden und uns dadurch deutlich ward. Das iſt aber auch Alles was die Philoſophie leiſten kann.

Verlaſſen wir aber die Welt überhaupt, ſowohl ihrer Erſcheinung als ihrem Weſen anſich nach, um zu fragen woher dieſes ganze Weſen ſelbſt, oder was es ſeyn mag abgeſehn davon daß es die Welt wollen und auch nicht wollen kann; dann haben wir den ganzen Boden verlaſſen, auf dem allein Erkenntniß irgend möglich ſeyn kann: wir haben den Boden der Vorſtellung überhaupt ganz und gar verlaſſen. Denn[109]) das innerſte Weſen der Welt iſt kein erkennendes. Das Weſen an ſich, deſſen Aeußerung Wille und dadurch Welt ſeyn kann, oder auch nicht, nach freier Beſtimmung; dieſes Weſen an ſich außerdem betrachtet, ſteht gar keiner möglichen Erkenntniß offen: weil eben die Erkenntniß überhaupt nur in der Welt iſt, wie die Welt nur in der Erkenntniß iſt."

Das wäre die letzte Antwort. Hieraus iſt einzuſehn, daß auf eine Frage, wie folgende: „was wäre ich, wenn ich nicht der Wille zum Leben wäre?" es nie und nirgends eine Antwort geben kann.

Die[110]) Dunkelheit welche über unſer Daſeyn verbreitet iſt, in deren Gefühl Lukrez ausruft:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi quodcumque est!

dieſe Dunkelheit, die eben das Bedürfniß der Philoſophie herbeiführt und deren ſich philoſophiſche Geiſter in einzelnen Augenblicken mit einer ſolchen Lebhaftigkeit bewußt werden, daß ſie den andern als beinahe wahnſinnig erſcheinen können: dieſe Dunkelheit des Lebens alſo muß man ſich nicht daraus zu er-

klären suchen daß wir von irgend einem ursprünglichen Licht abgeschnitten wären, oder unser Gesichtskreis durch irgend ein äußeres Hinderniß beschränkt wäre, oder die Kraft unsers Geistes der Größe des Objekts nicht angemessen wäre; durch welche Erklärung alle jene Dunkelheit nur relativ wäre, nur in Beziehung auf uns und unsre Erkenntnißweise vorhanden. Nein, sie ist absolut und ursprünglich: sie ist daraus erklärlich daß das innre und ursprüngliche Wesen der Welt nicht Erkenntniß ist, sondern allein Wille, ein erkenntnißloses. Die Erkenntniß überhaupt ist sekundären Ursprungs, ist ein Accidentelles und Aeußeres: darum ist nicht jene Finsterniß ein zufällig beschatteter Fleck mitten in der Region des Lichtes; sondern die Erkenntniß ist ein Licht mitten in der grenzenlosen ursprünglichen Finsterniß, in welche sie sich verliert. Daher wird diese Finsterniß desto fühlbarer je größer das Licht ist, weil es an desto mehr Punkten die Gränze der Finsterniß berührt: ich will sagen, je intelligenter ein Mensch ist desto mehr empfindet er welche Dunkelheit ihn umfängt, und wird eben dadurch philosophisch angeregt. Hingegen der Stumpfe und ganz gewöhnliche weiß gar nicht von welcher Dunkelheit eigentlich die Rede ist: er findet alles ganz natürlich: daher ist sein Bedürfniß nicht Philosophie sondern nur historische Notiz davon, Geschichte der Philosophie. —

Anmerkungen.

Anmerkungen

zum zweiten, dritten und vierten Theil der Vorlesung über die gesammte Philosophie.

Zweiter Theil. Metaphysik der Natur.

[1]) Über dies Buch vgl. Bd. IX Anm.[7]) zur „Einleitung, über das Studium der Philosophie". — Was das S. 17, 19 zitierte Buch Bayle's betrifft, so ließ sich eine selbständige Schrift dieses Namens nicht ermitteln. Vermutlich meint Sch. das Système abrégé de philosophie (Institutio philosophiae), welches nach den vier Teilen: La Logique, De la Morale, Traité de Physique und La Métaphysique eingeteilt ist. Es ist zuerst vollständig abgedruckt in den Oeuvres diverses Haag 1731 Bd. IV S. 201ff.; der vierte Teil, Abrégé de la Métaphysique (Synopsis metaphysicae), auf S. 403ff. Der zweite und vierte Teil allein sind auch erschienen Berlin 1785 unter dem Titel Système de philosophie contenant la Logique et la Métaphysique.

[2]) 18, 11—22 „Daher" bis „gelehrt wird" Zusatz. — Georg Friedrich Meiers Metaphysik erschien Halle 1755—1759.

[3]) 25, 10—11 „weil" bis „führt" nachträglich mit Bleistift eingeklammert.

[4]) 28, 22—29,1 „In der That" bis „unmöglich war" Zusatz.

[5]) 29, 15—20 „Da" bis „bloß betrachten" Zusatz.

[6]) 29, 27—31 „Hätte" bis „Vorstellung vorhanden" Zusatz.

[7]) 33, 5—34,7 „und" bis „nennen werde" Zusatz.

[8]) 33, 7—16 „ist" bis „Subjekt vorhanden" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[7])).

[9]) 35, 8—27 „So" bis „Zeugungsglieder" Zusatz.

[10]) 35, 12—20 „Auf den Puls" bis „Gesundheit bei" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[9])).

[11]) 35, 27—36, 3 „Endlich" bis „Thatsache beruhen" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[9])).

[12]) Eine Dichtung Kotzebues „Die Weise (wohl: Waise) und der Mörder" war nicht zu ermitteln.

[13]) 39, 10—17 „wenn mein Leib" bis „aber nicht weiter" Zusatz.

[14]) 39, 17—21 „sie sind so real" bis „Realität einer Vorstellung" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[13])).

[15]) 41, 5—17 „Denn" bis „gezwungen" Zusatz. 41, 29—42, 26 „Und doch" bis „von der Ahndung der Wahrheit hierin" Zusatz.

16) 5. Aufl. 1799; 1. Aufl. S. 532—558.

17) Über dies heute nicht mehr übliche Wort vergl. Bd. IX Anmerkung[8]) zur „Probevorlesung".

18) 64, 16—29 „Die dritte" bis „oder Vorstellung" Zusatz.

19) 66, 12—23 „Wenn" bis „ganz ohne einen solchen" Zusatz.

20) 66, 24—67, 37 „Den Weg" bis „aus seinem innern Wesen" Zusatz.

21) 69, 4—34 „Wenn" bis „Motiven vor sich gehn" Zusatz.

22) 75, 1—78, 3 „Physiologie" bis „(Magnetismus)" Zusatz.

23) 80, 7—82, 33 „Wenn" bis „Ei der Pflanze" Zusatz.

24) Gemeint ist: Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere von G. S. Reimarus, dritte Ausgabe Hamburg 1773; Anhang, von der Natur und den Eigenschaften der Pflanzenthiere. — Schweiggers Buch, Betrachtungen auf naturhistorischen Reisen, erschien in Berlin 1819.

25) 83, 18—84, 1 „eine" bis „unverändert bewahrt" Zusatz.

26) Diesen Satz müssen wir in der ersten Fassung ohne Berücksichtigung der stilistischen Bleistiftkorrektur Sch's bringen, weil sich aus dieser keine befriedigende Konstruktion des Satzes ergibt; die Korrektur besteht nur darin, daß hinter 105, 22 „erscheinen" mit Bleistift „Platos Ideen sind" eingefügt und ebenso in derselben Zeile bei „zu welchen ihren Erscheinungen" das „welchen" ausgestrichen worden.

27) Das Buch erschien in Augsburg 1723.

28) 107, 1—4 „Sie" bis „dahin gehören" Zusatz.

29) 107, 4—5 „Die Naturphilosophen" bis „Hypothesen Ideen" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[28])).

30) 109, 34—110, 6 „Die" bis „Verschiedenheit individueller Karaktere)" Korrektur.

31) 111, 26—112, 8 „Jedoch" bis „die Individuation so vollkommen ist" Zusatz.

32) 112, 22—23 „Aber" bis „gar nicht" Zusatz.

33) 112, 26—29 „Auch" bis „vereinter Kraft wirken" Zusatz.

34) Sch. schreibt hier irrtümlich „ihre".

35) Hier stand ursprünglich, später von Sch. mit Bleistift ausgestrichen: „ . . . in Zeit und Raum . . . "

36) 119, 3—9 „So" bis „zu beharren streben" Zusatz.

37) 121, 15—122, 1 „Lesen" bis „vortragen hört" Zusatz.

38) 127, 9—16 „Genau" bis „Ziel der Aetiologie" mit Bleistift durchgestrichen.

39) 128, 3—5 „Irgend" bis „Dinge gemacht" Zusatz.

40) Hier eingefügt die Bleistiftnotiz: „folgend. B. p. 4". Dort beginnt der nächste Abschnitt: „Innere Verwandschaft . . ." (S. 130, 11). Offenbar beabsichtigte Sch., die von hier bis zu jenem Punkte reichenden Ausführungen ad libitum fortzulassen.

41) Thomas Reid, Essays on the powers of human mind, Edinburgh 1812. Die gemeinte Stelle steht im Essay II Chap. VIII.

42) Zu dem Sinn dieser Stelle vergl. in unserm Bd. S. 150, 1—3.

[43]) Der Inhalt der Klammer im MS auch noch mit Bleiſtift eingeklammert, vielleicht aus demſelben Grunde wie die in Anm.[44]) als eingeklammert bezeichneten Worte.

[44]) . . . „ſagte ich“ . . . mit Bleiſtift eingeklammert, weil es ſich bezieht auf Worte in dem in Anm.[40]) bezeichneten Text, der laut Bleiſtiftnotiz wohl ad libitum ausgelaſſen werden ſollte.

[45]) 133, 14 „Anſicht“ bis „zwar“ Zuſatz. Hinter „zwar“ folgt im MS noch ein „nur“, welches Sch. fortzuſtreichen vergaß; da es hier völlig ſinnlos iſt, laſſen wir es fort.

[46]) 140, 3—141, 5 „Dieſe“ bis „mit der Erkenntniß eingetreten“ Zuſatz.

[47]) 140, 17—18 „von“ bis „Wirkung, auch nicht“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[46])).

[48]) 141, 5—6 „Es“ bis „die noch nicht da ſind“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[46])).

[49]) 141, 6—142, 13 „Der“ bis „bloße Reize rufen die Erſcheinungen hervor“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[46])).

[50]) 143, 31—144, 21 „Aber“ bis „Unwandelbare in allen Erſcheinungen“ Zuſatz.

[51]) 146, 29—36 „Indem“ bis „natürlichen Künſten“ Zuſatz.

[52]) 148, 34—149, 16 „bei“ bis „Nothwendigkeit der Abſtufungen der Objektivation des Willens“ mit Bleiſtift am Anfang wie am Ende angeſtrichen.

[53]) 151, 3—152, 10 „Betrachten“ bis „ſo ſetzen wir ihn doch voraus“ Zuſatz.

[54]) 151, 21—152, 8 „Sodann“ bis „(Mém. de l'Acad. 1710, 1711; Réaumur)“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[53])).

[55]) 151, 21—24 „die“ bis „zu verſtärken“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[54])).

[56]) Gemeint iſt: 1710 ein Aufſatz: Du mouvement progressif, et de quelques autres mouvemens de diverses especes de Coquillages, Orties et Etoiles de mer. — 1711 ein Aufſatz: Des differentes manieres dont plusieurs especes d'Animaux de Mer s'attachent au sable, aux pierres, et les uns aux autres.

[57]) 152, 14—25 „Beim“ bis „mit dem Wirken der Natur“ Zuſatz.

[58]) 153, 30—33 „wäre“ bis „Alſo“ Zuſatz.

[59]) 154, 29 „ſie“ bis „Objektität“ mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

[60]) 154, 34—155, 9 „Hier“ bis „naiver als das Thier“ mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

[61]) 156, 2—156, 27 „Daher“ bis „des ganzen Thiers“ Zuſatz.

[62]) In Cuviers Buch (Paris 1805) iſt offenbar gemeint Vol. I, 1ère leçon, Économie animale, Art. IV Rapports des organes, Seite 55, der 9. Abſchnitt, vom Ende des Artikels gerechnet.

[63]) 157, 13 „Dies“ bis „deutlicher werden“ Zuſatz.

[64]) 157, 23—158, 16 „Dieſe“ bis „Aehnliches machen könnten“ Zuſatz.

[65]) 158, 20—27 „Vielmehr“ bis „dies näher betrachten“ Zuſatz.

[66]) 161, 23—26 „Hauer“ bis „Sepia-Tinte“ Zuſatz.

[67]) 162, 17—163, 6 „Beiläufig“ bis „Winter zu verſchlafen“ Zuſatz.

[68]) 166, 32—33 „Denn“ bis „Zeit zu denken“ Zuſatz.

[69]) 166, 37—167, 2 „eben" bis „verzehrt die andre" Zusatz.
[70]) 167, 13—168, 2 „Ich" bis „eignen Weg gegangen" Zusatz.
[71]) Die Einklammerung im MS mit Bleistift.
[72]) 171, 33—38 „Sie" bis „Kausalität" Zusatz.

Dritter Theil. Metaphysik des Schönen.

[1]) 175, 3—4 „Metaphysik des Schönen" Korrektur für: Aesthetik. — 175, 8—9 „Was" bis „des Schönen, daher" Korrektur.
[2]) 175, 14—21 „Aesthetik" bis „welches sie veranlaßt" Zusatz.
[3]) 176, 7—8 „Metaphysik" bis „der Sitten" Korrektur.
[4]) 177, 7—14 „so" bis „solcher ist und" Zusatz.
[5]) 177, 19—20 „wir" bis „das Erkennen überhaupt ab" Zusatz.
[6]) 177, 22—23 „weil" bis „des individuellen Wollens" Zusatz.
[7]) 178, 12 „Metaphysik des Schönen" Korrektur.
[8]) Es ist gemeint: Phileb. V, 14 E—VI, 16 D; XXXV, 57 C—XXXVIII, 62 C. Rep. V, XX 475 E—XXII 480 A; VI, XVII 506 A—VII, IV 519 B; VII, IX 526 D—XIV 534 C; X, I 595 B—II 598 C. Parmen. V, 130 E—VII, 135 C. Timaeus V, 27 C—28 C; XVIII, 48 E—52 D. VII. Epist. 340 D—344 D. Sophist. XXXIII, 245 E—XXXIX, 254 A. Phaedon X, 65 B—XI, 67 B; XIX, 74 A—XXII, 77 A; XXV, 78 B—XXVIII, 80 B; XXXIII, 82 D—83 E; XLVIII, 99 D—LIII, 105 B. Politicus XXV, 285 A—XXVI, 286 A. Cratylus XLIV, 439 C—440 D. Phaedrus XXVI, 247 A—XXVII, 247 E. Theätet XXX, 186 A—C. Sympos. XXV, 206 B—XXIX, 212 A. Sch. zitiert nach der Bipontiner Ausgabe 1781 ff. — Ferner ist gemeint: Cicero, Orator, c. 2 sqq. Plutarch., *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις*, de placitis philosophorum, I, 10,886 D—E. — Für Stobaeus ist zitiert der I. Bd. der Heerenschen Ausgabe der Eklogen (1801); gemeint ist: Heeren Lib. I c. 2,4 (Gaisford, 1850, Lib. I c. 1,4, p. 4); Heeren Lib. I c. 43,2 (Gaisford Lib. I c. 35,2, p. 278—280); Heeren Lib. I c. 43,5 (Gaisford Lib. I c. 35,5, p. 284). — Über Brucker vgl. Anm.[27]) zum „Zweiten Theil, Metaphysik der Natur". —
[9]) 185, 28—186, 24 „Nämlich" bis „Jacobi!!" Zusatz.
[10]) Gemeint ist offenbar Schellings Schrift: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge; Berlin 1802.
[11]) 187, 5—6 „Also" bis „ist schon Objekt" Zusatz.
[12]) 190, 12—15 „Alle" bis „gehört" Zusatz.
[13]) 190, 22—35 „Dieser" bis „unterthan erscheint" Zusatz.
[14]) 190, 35—191, 15 „Also" bis „zu unserm Willen stehn" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[13])).
[15]) 192, 34—193, 3 „Ueberhaupt" bis „demonstr. et schol." Zusatz.
[16]) 194, 22—30 „Die" bis „Welt der Vorstellung" Zusatz.
[17]) 196, 21—22 „Nur" bis „Realität" Zusatz.
[18]) 197, 11—28 „Wann" bis „des Individuums da" Zusatz.

19) 197, 28—33 „Von“ bis „nicht die Idee“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.18)).
20) 201, 8—25 „Kunſt“ bis „nämlich der Geſchichte“ Zuſatz.
21) 201, 14—19 „Mit“ bis „Erläuterung“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.20)).
22) 202, 29—203, 4 „Die“ bis „die Idee, iſt ihr Objekt“ Zuſatz.
23) Die Stelle befindet ſich in De tranqu. animi 17, 10; die Stelle Ciceros zitiert Sch. als aus Tusculan. 5, 33, irrte ſich alſo im Buch, ſo daß wir ſogleich den Sch'ſchen Text ſelbſt korrigierten; die Stellen im Phädrus ſtehen XXIII, 245 A und XXIX, 249 C—XXX, 249 E.
24) 219, 29—220, 1 „Sehn Sie“ bis „Euklid nicht iſt“ Zuſatz.
25) 220, 17—23 „Gelehrſamkeit“ bis „zu lernen haben“ Zuſatz.
26) 223, 4—15 „Uebrigens“ bis „ſich leicht hinzu“ Zuſatz.
27) 224, 35—226, 23 „Allein“ bis „Bild“ Zuſatz.
28) 233, 11—22 „Der Zuſtand“ bis „jedes Mal gewährt“ Zuſatz.
29) 237, 38—238, 23 „Sie“ bis „zu demſelben entſteht“ Zuſatz.
30) 245, 20—21 „Die“ bis „Erklärung“ Korrektur.
31) Die gemeinten Platon-Stellen befinden ſich Rep. X, I 596 B; Parmen. IV, 130 B—D; weiter unten (S. 257, 13 und 26): Rep. X, II 597 D—598 A; Rep. X, VIII 607 B.
32) 257, 24—258, 9 „Platon“ bis „er ſei auch wer er ſei“ Zuſatz. — 259, 6 „Metaphyſik des Schönen“ Korrektur.
33) 260, 36—261, 1 „die ſtärkſten“ bis „Alſo meine Behauptung iſt“ Zuſatz.
34) 262, 17—22 „Weil“ bis „Säulenordnungen“ Zuſatz.
35) 263, 9—22 „Alſo“ bis „nie die Griechen“ Zuſatz.
36) 263, 25—264, 8 „Dies“ bis „Kaiſerzeit nach“ Zuſatz.
37) 264, 18—34 „Weil“ bis „nicht rein gefaßt hatten“ Zuſatz.
38) 264, 34—265, 2 „Das“ bis „doch ein Fehler“ Zuſatz, ſpäter als der in Anm.37) angegebene Zuſatz.
39) 266, 37—268, 2 „Mit“ bis „Symmetrie herbeigeführt“ Zuſatz.
40) 268, 8—274, 21 „Endlich“ bis „Erläuterung“ auf einem beſonderen „Anhang“ zum Appendix.
41) 270, 29—32 „Wir“ bis „knicken drohten“ Zuſatz.
42) 270, 36—271, 1 „Die“ bis „ſtark ſie dahin ſtrebt“ Zuſatz.
43) 273, 27—274, 5 „und des“ bis „sospiri“ Zuſatz.
44) 274, 5—16 „Gekuppelte“ bis „eben vermieden werden“ Zuſatz.
45) Gemeint iſt Sulzers Theorie der ſchönen Künſte, in neuer vermehrter Auflage Leipzig 1786.
46) 277, 33—278, 11 „der Kampf“ bis „iſt nicht die leitende Idee“ Zuſatz.
47) Über dies Wort vgl. Anm.17) zum „Zweiten Theil, Metaphyſik der Natur“.
48) Die gemeinte Stelle ſteht in dem unter den „Kleinen Aufſätzen über Gegenſtände der alten Kunſt aus Zeitſchriften“ veröffentlichten Aufſatz: „Von der Grazie in Werken der Kunſt“, und zwar im vierten Abſatz. — Sch. zitiert nach der Fernowſchen Geſamtausgabe, Dresden 1808.
49) 291, 26—292, 3 „Grazie“ bis „Buffon“ Zuſatz.

[50]) Das Bild „Odyſſeus bei Alkinoos“ von Hayez befindet ſich in der Sammlung von Schloß Capodimonte in Neapel. — 298, 24—31 „denn“ bis „Verhältniſſen“ Zuſatz.

[51]) 299, 20—32 „Ich ſagte“ bis „Willens zum Leben iſt“ Zuſatz.

[52]) 299, 33—300, 9 „So viel“ bis „unmittelbar auf uns wirkt“ Zuſatz.

[53]) Dieſer Ausdruck in Grimms Deutſchem Wörterbuch belegt mit Stellen aus Klopſtock, Wieland, Kant, Schlegel.

[54]) Gemeint iſt ein fragmentum Lexici Graeci, welches mit noch drei anderen griechiſchen Schriften den Anhang bildet zu Godofredi Hermanni de emendanda ratione graecae grammaticae, pars prima, Lipsiae 1801; die gemeinte Stelle ſteht am Anfang des fragm. Lex. Graec. als zweite Nummer.

[55]) 310, 29—311, 5 „So“ bis „innre Weſen der Natur“ Zuſatz.

[56]) Gemeint iſt der ein Siebentel des Aufſatzes umfaſſende Schlußteil der „Gedanken über die Nachahmung der griechiſchen Werke in der Malerei und Bildhauerkunſt“; dies iſt der erſte der vier Aufſätze, welche die „Schriften über die Nachahmung der alten Kunſtwerke“ ausmachen. Über die Ausg., nach der Sch. zitiert, ſiehe Anm.[48]).

[57]) 313, 17—19 „So“ bis „aſſimilirt“ Zuſatz.

[58]) 313, 22—314, 1 „ſodann“ bis „Schlüſſel zum Geheimniß“ auf einer beſonderen „Beilage“.

[59]) Gemeint iſt Ilias XIX, 91 sqq. — Hinter „Menenius Agrippa“ vergaß Sch. wieder auszuſtreichen die durch Zuſatz hier eingefügte, durch die „Beilage“ aber erledigte Versſtelle „Timor et minae“ u. ſ. w. und den Hinweis „Perſonifikation der Affekte ſiehe Beilage“.

[60]) 314, 13—30 „Allegorie“ bis „plumbum“ auf der in Anm.[58]) genannten „Beilage“.

[61]) 317, 33—323, 26 „Alſo“ bis „Denken Sie ſelbſt zurück“ ſteht auf einem „eingelegten Bogen zum Appendix“.

[62]) 319, 5—16 „Daß“ bis „Erdball erleuchtet“ Zuſatz.

[63]) 319, 17—29 „Es“ bis „wie oben gezeigt“ Zuſatz.

[64]) 319, 32—35 „Das“ bis „falt iſt“ Zuſatz.

[65]) In der (nachweislich in Sch's Beſitz geweſenen) Ausgabe von Erfurdt (Leipzig 1805) ſteht die gemeinte Stelle Vers 1230, in der Ausgabe Schneidewin-Nauck (Berlin 1888) iſt es Vers 1254 (woſelbſt ἔστω in ἴτω korrigiert). Die Worte ſpricht Neoptolemos in der Exodos.

[66]) Relique's of ancient english poetry by Thom. Percy erſchienen in 1. Ausg. 1765.

[67]) 338, 15—23 „Die“ bis „verſchieden iſt“ und 343, 23—344, 2 „Daher“ bis „genommen hat“ Zuſatz.

[68]) 338, 24—343, 7 „Ich“ bis „im Traum vollkommne Dichter ſind“ auf zwei „eingelegten Bogen zum Appendix“.

[69]) 343, 7—22 „Ueberhaupt“ bis „eignes poetiſches Genie“ Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[67])).

[70]) Über dieſes Wort vgl. Anm.[17]) zum „Zweiten Theil, Metaphyſik der Natur".

[71]) 345, 34—346, 14 „So" bis „ganz verſtändlich machen" Zuſatz.

[72]) 346, 15—19 „Der Eindruck" bis „für immer aufzugeben" Zuſatz zum Zuſatz (ſ. Anm.[71])).

[73]) Sulzers Buch erſchien in neuer vermehrter Auflage Leipzig 1786; Chladni, Die Akuſtik, Leipzig 1802. — Mit „Raimond" iſt vielleicht gemeint: Georges Marie Raymond, Lettre à M. Villoteau touchant ses vues sur la possibilité et l'utilité d'une théorie exacte de la musique, 1811. Oder von demſelben: Essai sur la détermination des bases physico-mathématiques de l'art musical, Paris 1813.

[74]) 356, 7—8 „Sogar" bis „Schranken" mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

[75]) Dieſe Konſtruktion des Wortes „anpaſſen" in Grimms Deutſchem Wörterbuch belegt mit Stellen aus Kant, Schiller, J. Paul, Tieck.

[76]) 359, 20—360, 6 „Daß aber" bis „Gefühl für die Muſik haben" Zuſatz.

[77]) 360, 13—33 „Es iſt" bis „fremdſeligen Weſen der Muſik" Zuſatz.

[78]) Die gemeinte Stelle fand ſich adv. Math. VII (adv. Logicos I), 94.

[79]) Sch. ſchrieb verſehentlich hier: „Harmonie ohne Melodie".

[80]) Die gemeinte Stelle iſt der Anfang des 2. Abſchnitts (Temperatur) des 1. Teils (allgemeine Tonlehre) der Akuſtik, § 30ff., in Chladni, Die Akuſtik, Leipzig 1802.

Vierter Theil. Metaphyſik der Sitten.

[1]) 368, 4—369, 4 „Wir" bis „kein Soll, Gebot, kategoriſcher Imperativ, Sittengeſetz" Zuſatz.

[2]) 376, 20—377, 4 „Das" bis „entgehn kann" Zuſatz. — 378, 32—35 „Die" bis „Vergangenheit" Zuſatz.

[3]) 382, 22—24 „dieſe" bis „Willenserſcheinung" mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

[4]) 383, 1—10 „Daher" bis „Anſicht des Todes" Zuſatz.

[5]) 383, 28—384, 7 „Nullum" bis „natürliche Todesfurcht" Zuſatz.

[6]) 384, 20—26 „Es" bis „Bitterkeit des Todes" Zuſatz.

[7]) Hier im MS ein feiner Zförmiger Bleiſtiftſtrich, der die von uns in Zeile 12—14 geſperrt gedruckten Worte unterſtreicht, zugleich aber den dazwiſchen liegenden Text durchſtreicht. An ein Zeichen zur Umſtellung iſt wohl aus ſtiliſtiſchen Gründen nicht zu denken. Vermutlich ſtreifte in der Eile des Unterſtreichens der Bleiſtift auch den dazwiſchen liegenden Text.

[8]) In unſerm Bd. S. 43ff.

[9]) 390, 18—35 „Der" bis „als ſie ausfallen" Korrektur.

[10]) 391, 11—13 „und daß" bis „nicht der Wille als Ding an ſich" Zuſatz.

[11]) Dieſe Schrift Luthers erſchien 1525; De servitute humana iſt der Titel des 4. Teils von Spinozas Ethik.

[12]) Das Buch heißt genauer: Disquisitions relating to Matter and Sprit. To which is added the history of the philosophical doctrine concerning the Origin of the Soul and the Nature of Matter; with its influence on Christianity, especially with respect to the Doctrine of the Preexistence of Christ. (The Doctrine of Philosophical Necessity illustrated; being an Appendix to the Disquisitions relating to Matter and Sprit. To which is added, an Answer to several persons who have controverted the principles of it.) Second Edition, Birmingham 1782. — Die von Sch. zitierte deutsche Übersetzung ist: Schriften über die Nothwendigkeit des Willens und von den Vibrationen der Gehirnnerven .... u. s. w. in Auszügen; aus dem Englischen; Altona 1806.

[13]) Die gemeinten Stellen stehen: Krit. d. rein. Vernunft, die Sch. nach der 5. Aufl. (1799) zitiert, 1. Aufl. S. 532—558. — Kritik der practischen Vernunft 1795; Kehrbachsche Ausgabe S. 114—121.

[14]) In unserm Band S. 43ff.

[15]) 392, 17—18 „in" bis „verschiedne" mit Bleistift eingeklammert.

[16]) 392, 35—36 „Wer" bis „zu entscheiden" mit Bleistift angefügt und z. T. wieder durchgestrichen.

[17]) 393, 8 „und Wirkung" Zusatz.

[18]) 394, 38—395, 1 „weil" bis „erleiden kann" mit Bleistift eingeklammert.

[19]) 396, 34—35 „der" bis „ausersehn ist" Zusatz.

[20]) 397, 1—27 „Grade" bis „umgekehrt machen" Zusatz.

[21]) 403, 13—405, 28 „Es" bis „sind Symptome des intelligibeln Karakters" Zusatz.

[22]) Das vollständige Citat ist zu finden in unsrer Ausgabe Bd. I S. 353, 20 und Bd. IX 413, 24. Bei dem darauf folgenden Citat von Seneca gibt Sch. hier sowohl wie in allen Auflagen der „Welt a. W. u. V." I als Ort fälschlich Epist. 5 an.

[23]) Hier ein Bleistiftstrich und die Notiz: „folgender Bogen p 1". Dort befindet sich das entsprechende Zeichen hinter dem Anfang des ersten Absatzes, „Für jetzt aber ....." (S. 410, 36). Offenbar sollte also das dazwischen liegende Stück ausgelassen werden.

[24]) Hier ein Bleistiftstrich und die Notiz: „B. 266, p 3". Dort befindet sich das entsprechende Zeichen hinter den Worten „habe ich aber dargestellt" (S. 419, 5). Es sollte also wohl der ganze Abschnitt „Vom erworbenen Karakter" und „Die Sphäre der Freuden und Leiden" ad libitum ausgelassen werden und sich an Bog. 263 p. 2 „werden wir weiterhin untersuchen" (S. 412, 30) unmittelbar anschließen Bog. 266 p. 4 „um Ihnen deutlich zu machen" (S. 419, 5).

[25]) 417, 10—418, 22 „Die" bis „Miene machen kann" Zusatz.

[26]) 418, 11—15 „Der" bis „ἡδονων" Zusatz zum Zusatz (s. Anm.[25])).

[27]) 418, 25—38 „Unsre" bis „ep. 110" Zusatz.

[28]) 424, 5—6 „Eigentlich" bis „Langeweile" mit Bleistift eingeklammert und durchgestrichen.

[29]) 427, 23—428, 5 „Der" bis „endloser Leiden. Daher" Zusatz.

30) 430, 24—28 „dieſe“ bis „Laetitia“ mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

31) Sch. zitiert nach der Bentley-Wakefieldſchen Ausgabe, Kopenhagen 1813; nach neueren Ausgaben ſteht die Stelle V. 1082ff.

32) 433, 16—27 „Eben“ bis „feſter gehalten“ Zuſatz.

33) Vor „Was“ die Bleiſtiftnotiz „volta“. Wendet man das Blatt, ſo findet man ein Bleiſtiftzeichen hinter (S. 435, 29) „entſprechend der Langenweile“. Die dazwiſchen liegende Partie ſollte offenbar ad libitum ausgelaſſen werden.

34) Die gemeinte Stelle ſteht Politic. XXXIII, 294 B.

35) 446, 16—448, 16 „oder“ bis „des eignen Individuums“ Korrektur.

36) 452, 21—25 „Er“ bis „entrücken kann“ Zuſatz.

37) 453, 3—28 „So viel“ bis „Rechts-Lehre ſeyn“ Zuſatz.

38) 456, 24 Hobbes, Elementa philosophica de cive, Amſterdam 1647. — 457, 15—17 „Doch“ bis „indefinitum“ Zuſatz.

39) 459, 13—23 „Nun“ bis „zuerſt aufgeſtellt werden“ Korrektur.

40) 459, 27 „der“ bis „zweite Grad des Unrechts“ Zuſatz.

41) 460, 5 „dritter Grad“ Zuſatz.

42) 460, 6—7 „Das“ bis „dritte Grad“ Zuſatz.

43) 460, 9 „vierter Grad“ Zuſatz.

44) 460, 10 „fünfter Grad“ Zuſatz.

45) 460, 11—463, 8 „Sexualverhältniß“ bis „was iſt Eigenthum? (Illustr.)“ Zuſatz.

46) 465, 26—38 „Und“ bis „Unrecht ausgeübt“ Zuſatz.

47) 468, 23—25 „Sehr“ bis „intellektuellen Werth“ mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

48) Das Buch heißt genauer: De principiis et ratiocinatione geometrarum, und erſchien in London 1661.

49) 474, 7—22 „Indeſſen“ bis „zum Kriege“ Zuſatz.

50) 477, 2—17 „Eben ſo“ bis „ſondern auf das, was gewollt wird“ Zuſatz.

51) Das Buch heißt genauer: Lehrbuch des Natur-Rechtes, und erſchien in Frankfurt a. d. Oder 1809.

52) 483, 28 „eigentlich gar“ Korrektur. — 483, 28—484, 2 „Denn“ bis „Geſetz voraus“ Zuſatz.

53) 486, 3—13 „Man“ bis „Abnehmung des Gliedes“ Zuſatz.

54) Puffendorfs Buch erſchien 1673. Hobbes' Leviathan erſchien London 1651. — In Feuerbachs Buch (Erfurt 1798) iſt die gemeinte Stelle das Ende des 7. Kapitels, von dem Abſchnitt „Man ſieht leicht ...“ bis zu dem Abſchnitt „So wie aber die Androhung . . .“. — Die gemeinten Stellen aus Platon ſtehen: Protag. XIII, 323 D—324 B; Gorg. LXXX, 525 A—LXXXI, 525 C; De legib. XI, XII, 934 A—C. — Senecas De ira zitiert Sch. offenbar nach der Bipontiner Ausgabe 1782; nach neueren ſteht die gemeinte Stelle I, 19.

55) 486, 27—487, 35 „Zwiſchen“ bis „delle pene“ Zuſatz.

56) Das Buch erſchien in 5. Auflage in Harlem 1764.

57) 490, 10—27 „Aber“ bis „Erkenntnißloſigkeit“ Zuſatz.

[58]) 491, 4—15 „erſtlich“ bis „ſich erſcheint“ Zuſatz. — 491, 33 Bog. 301 ſchließt mit dem Wort „unvollkommne“ ohne Punkt ab. Da der jetzige Bog. 302 erſt nachträglich eingeſetzt iſt (ſ. Anm. [62])), ſo liegt es nahe, anzunehmen, daß der Schlußſatz von 301 auf dem urſprünglichen Bog. 302 weiterging und vielleicht den Gedanken ausſprach, daß das rohe Individuum nur eine ſehr unvollkommne Ahnung von dem wahren Zuſammenhang zwiſchen ihm und den andern Dingen hat im Gewiſſensbiß. Bei der Form, in der wir jetzt notgedrungen den Satz ſtehen ließen, iſt das Wort „Erkenntniß“ zu ergänzen, was freilich inhaltlich und formal nicht recht befriedigt.

[59]) 497, 18—20 „weil“ bis „hält“ Zuſatz. — 497, 23—35 „Wäre“ bis „durch die Form der Erſcheinung“ Zuſatz.

[60]) 500, 23—27 „Es“ bis „p 89“ Zuſatz.

[61]) Gemeint iſt Rep. VI, VIII 494 A.

[62]) Wie eine genauere Prüfung der MS-Bogen ergibt, hat Sch. die Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit urſprünglich nicht in dieſer Form gegeben. Bogen 302 bis 304 A (in unſerm Bd. S. 491, 33—499, 10 u. 500, 11—501, 12) ſind nach Handſchrift und Papier etwas verſchieden von den früheren und folgenden; ſie traten an die Stelle ehemaliger Bogen 302—304; von dieſen hat ſich nur das erſte Blatt des ehemaligen Bogens 303 erhalten, indem es bei der Umarbeitung ein Teil des Appendix 304 A (S. 499, 10—500, 10) wurde, wie noch aus der urſprünglichen durchgeſtrichenen Ziffer 303 auf dieſem Blatt erſichtlich iſt. Verſchwunden ſind alſo die ehemaligen Bogen 302 und 304; ſowie das zweite Blatt des ehemaligen Bogens 303; offenbar enthielten ſie eine Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, die ſich an die Faſſung von „Welt“ I 1. Aufl. ebenſo eng anſchloß wie die übrigen Teile der „Vorleſung über die geſammte Philoſophie“ II—IV.

[63]) Gemeint iſt in Anquetil Duperron, Oupnek'hat, Argentorati 1801, im 1. Bd. No. XVII, Institutio τοῦ Aodalak cum (ad) Sopatkit (directa): et expositio τοῦ Mahabak (id est, magni vocabuli).

[64]) 515, 6—22 „Wir“ bis „Metaphyſik gezeigt: daher iſt“ Zuſatz und Korrektur.

[65]) 519, 24—25 „ſind“ bis „aber nicht beſſer“ nachträglich mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

[66]) 526, 5—15 „Alle“ bis „dem Menſchen beilegte“ Zuſatz.

[67]) 528, 4—529, 11 „Die“ bis „verkennen läßt“ Zuſatz.

[68]) 529, 12 „bisherigen“ iſt mit Bleiſtift durchgeſtrichen. — 530, 16—17 Sch. ſchreibt „der ich kein praktiſches Gebot nie aufſtellen kann“.

[69]) Dies Buch erſchien unter dem Titel „Vierundzwanzig Bücher Allgemeiner Geſchichten“ in Tübingen 1810; die gemeinte Stelle ſteht im 1. Bd. X. Buch 10. Kap. 2. Abſatz.

[70]) 531, 18—24 „Auch“ bis „Händen der Prieſter“ mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

[71]) 533, 23—28 „Mit“ bis „äſthetiſcher Regeln“ mit Bleiſtift angeſtrichen.

[72]) Hier ein trennendes Bleiſtiftzeichen, aber keine Notiz; das gleiche weiter unten hinter: „Petrarca's Vers“ (S. 536, 3); „lockt die Thränen hervor“ (S. 536, 11).

[73]) 537, 3—538, 19 „Wir" bis „zur Sache" Zusatz.
[74]) 539, 24—25 „als" bis „erscheinende Welt" Zusatz.
[75]) 540, 16—19 „Dem" bis „noch deutlicher geworden" Zusatz.
[76]) 541, 25—542, 2 „Die Phänomene" bis „Es geschieht also dann" Korrektur.
[77]) 542, 29—543, 18 „Ich" bis „was es heiße den Willen bejahen" Zusatz.
[78]) 543, 32—544, 21 „Wir" bis „nicht verehlicht" Zusatz.
[79]) 545, 7—13 „Auch" bis „Gottes komme" Zusatz.
[80]) 545, 30—38 „Wir" bis „kommt es zuletzt" Zusatz.
[81]) 546, 9—28 „Aus" bis „*κρεισσον*" Zusatz.
[82]) 546, 29—30 „Dies" bis „der menschlichen Natur" Korrektur.
[83]) 546, 31—547, 7 „Ich" bis „wir schreiben nicht vor" Zusatz.
[84]) „beneidenswerthe" mit Bleistift wieder ausgestrichen.
[85]) Das Buch erschien in Rudolstadt und Paris 1809.
[86]) Das Buch heißt: „Außerlesene Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen"; es erschien in Frankfurt, Leipzig und Duisburg, I. Bd. 1733, II. Bd. 1735, III. Bd. 1743. — Mit dem „Auszug" ist vermutlich gemeint: Heilige Seelen, ein Auszug aus Gerh. Tersteegens auserles. Lebensbeschreibungen heilig. Seelen, (v. J. Goßner), München 1815.
[87]) Das Buch erschien in Paris 1697.
[88]) Die „neue" Ausgabe ist wohl die Ausgabe von Grell, Berlin 1817; die Lutherische Vorrede befindet sich in der Ausgabe Wittenberg 1518.
[89]) Taulers „Medulla animae" erschien im Druck Frankfurt a. M. 1644; seine „Nachfolgung" ebendaselbst 1621.
[90]) Das Buch erschien Weimar 1802; Moha-Mudgava steht im zweiten Band, ebenso ein Teil der Bhagavat-Gita.
[91]) Das Buch erschien 1796. Hüttners Übersetzung erschien in Weimar und führte den Titel: „Hindu Gesetzbuch oder Menu's Verordnungen nach Cullucas Erläuterung. Aus der Sanscritsprache übersetzt von W. Jones, und verteutscht von J. C. Hüttner."
[92]) Hinter „Mortifikation" ein Bleistiftzeichen; hinter „aufhält" (S. 555, 13) ein entsprechendes; offenbar sollte der dazwischen liegende Text ad libitum ausgelassen werden.
[93]) 558, 5—6 „die" bis „täuscht" mit Bleistift durchgestrichen.
[94]) 558, 12—21 „Auch" bis „Todtenfeier" Zusatz.
[95]) 559, 27—28 „sogar Selbstkasteiung" mit Bleistift durchgestrichen und eingeklammert.
[96]) 560, 9—14 „Denn" bis „des Willens entsteht" mit Bleistift angestrichen.
[97]) 560, 32—34 „Es" bis „d. h. der Erlösung" mit Bleistift durchgestrichen.
[98]) 562, 33—37 „So" bis „zurückfallen" mit Bleistift durchgestrichen.
[99]) 566, 7—8 „So" bis „andre seyn" mit Bleistift angestrichen.
[100]) 567, 30—34 „Dies" bis „zur Verneinung des Willens" mit Bleistift durchgestrichen.
[101]) Gemeint ist: Sammlung von Natur- und Medizin-Geschichten über das Sommerquartal 1719 (Breslau 1721), über den Monat September, Class. IV Artic. 11 „Von dem Hollsteinischen Chiliasten,

der 40 Tage und Nächte gefastet, aber bei Endigung derselben seinen Geist aufgegeben". — Nouvelles de la république des lettres, Févr. 1685, Article VII. — J. G. Zimmermann, Über die Einsamkeit, Bd. I 1784; das Buch erschien selbständig in Leipzig und zugleich in einer „Sammlung der besten deutschen prosaischen Schriftsteller und Dichter" in Carlsruhe als 144. Teil. Sch. zitiert wohl letztere Ausgabe; denn dort befindet sich im Anschluß an Ausführungen von S. 182 der Abschnitt: „Viele Mönche nehmen sich das Leben durch Hunger u. s. w." auf S. 185. In der ersteren Ausgabe jedoch steht diese Stelle erst auf S. 214, auf S. 182 dagegen allerhand vom heiligen Antonius, namentlich der Abschnitt: „Ihn befällt die Lust sich hinrichten zu lassen".

102) 570, 26—30 „Hier" bis „gänzlich verlieren" Zusatz. — 571, 11—14 „z. B." bis „gewollt" mit Bleistift durchgestrichen.

103) 573, 7—8 „die" bis „Nothwendigkeit herrscht" Zusatz. — 575, 1—5 „Aber" bis „qu. 66" mit Bleistift durchgestrichen.

104) 578, 3—11 „Hierüber" bis „einzuführen" mit Bleistift durchgestrichen.

105) 5. Aufl. (1799); 1. Aufl. S. 292. Kants „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" erschien 1763.

106) Sch. zitiert nach der Bipontiner Ausgabe 1781 ff. Die gemeinte Stelle steht Soph. XL, 254D—XLIV, 259D.

107) 582, 3 „und" bis „Handeln aus" mit Bleistift durchgestrichen.

108) Bogen 352 ist möglicherweise erst nachträglich angefügt.

109) 583, 18—19 „Denn" bis „erkennendes" Zusatz.

110) 583, 29—584, 23 „Die" bis „Philosophie" Zusatz.

Übersetzung und Nachweis der Citate.

Überſetzung und Nachweis der Citate.

Seite und Zeile:

15, 25 *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, „das, was hinter den natürlichen Dingen". Vgl. Bd. IX Citatenanhang 267, 17.

16, Fußnote *Τῷ ὄντι ᾗ ὄν, ἔστι τινὰ ἴδια· καὶ ταῦτά ἐστι περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές.* „Dem Seienden, ſofern es ein Seiendes iſt, ſind gewiſſe Beſtimmungen eigen; und dieſe ſind es, über welche die Wahrheit zu erforſchen des Philoſophen Aufgabe iſt." (Aristot. Met. III, 2. 1004 b.)

17, 9 ens quâ ens, „das Seiende, ſofern es ein Seiendes". (Ausdruck der Scholaſtiker.)

17, 12 ens creatum et increatum, „das erſchaffene Seiende und das unerſchaffene". (Scholaſtiker.)

17, 13 quodlibet ens est unum, verum, bonum; „jedes beliebige Seiende iſt eines, iſt wahr und iſt gut". (Scholaſtiker; Sch.)

26, 15 = Bd. IX Citatenanhang 47, 33.

37, 15 = Bd. IX Citatenanhang 242, 11.

37, 17 = Bd. IX Citatenanhang 446, 30.

38, 4 = 37, 15.

53, 22 Richtiger: de usu partium corporis humani, „über den Gebrauch der Teile des menſchlichen Körpers".

54, 14 „die Hand iſt das Werkzeug der Werkzeuge, *ὄργανον πρὸ ὀργάνων* und die Vernunft die Kunſt der Künſte, *ὁ λόγος τέχνη πρὸ τεχνῶν.*" (Galenus, de usu partium corporis humani, lib. I cap. 4: *καλῶς μὲν οὖν καὶ Ἀριστοτέλης οἷον ὄργανόν τι πρὸ ὀργάνων ἔφασκεν εἶναι τὴν χεῖρα· καλῶς δ' ἄν τις καὶ ἡμῶν, ἐκεῖνον μιμησάμενος, οἷον τέχνην τινὰ πρὸ τεχνῶν φήσειεν εἶναι τὸν λόγον.* „Mit Recht ſagte alſo ſowohl Ariſtoteles, die Hand ſei gleichſam ein Organ vor den Organen; mit Recht könnte auch jemand von uns, ihn nachahmend, ſagen, die Vernunft ſei gleichſam eine Kunſt vor den Künſten." Ariſtoteles macht die angegebene Bemerkung *Περὶ ζῴων μορίων δ* 10; 687 a, 19—20.)

57, 23 denominatio a potiori, „Benennung nach dem Vorzüglicheren".

60, 32 = 57, 23.

66, 33 ex tripode, „vom Dreifuß (der Pythia)".

75—76, Fußnote anima rationali eiusque voluntate, „von der vernünftigen Seele und ihrem Willen". (Ausdruck G. E. Stahls, in der Theoria medica vera, Halle 1708.)

Seite und Zeile:

Eandem animam ejusdem suae voluntatis seu intentionis effectum exercere circa ipsos vitales actus et organa vitalia, „daß dieſelbe Seele die Wirkung dieſes ihres ſelben Willens oder Strebens ausübe auch bei den vitalen Vorgängen und vitalen Organen". (Stahl, Theoria medica vera, Physiologia, p. 326; nicht ganz wörtlich.)

Motus vitales exercentur et administrantur ab ipsa anima; — et animae incumbit curam, et efficaciter quidem, gerere, ut conservatio illa corporis, sibi necessaria, in actum omnino deducatur. „Die vitalen Bewegungen werden ausgeübt und geleitet von der Seele ſelbſt; — und der Seele liegt es ob, dafür Sorge zu tragen — und zwar wirkſam —, daß jene ihr notwendige Erhaltung des Körpers überhaupt zur Ausführung gebracht wird." (Stahl, Theoria medica vera, Physiologia, p. 325 et 326.)

Omnes actiones in corpore, quae tam ad ejus structuram, quam ad mixtionis conservationem pertinent, ab ipsa anima, et propter suos usus atque fines suscipiuntur et ea proportione atque ratione, quae scopis illis et usibus convenit, scite et convenienter reguntur, imo absolvuntur. „Alle Aktionen im Körper, welche ſich ſowohl auf ſeine Struktur wie auf die Erhaltung der Miſchung erſtrecken, werden von der Seele ſelbſt, und um ihres Gebrauches und Zweckes willen unternommen, und in dem Verhältnis und auf diejenige Weiſe, welche jenem Zweck und Gebrauch entſpricht, geſchickt und angemeſſen geleitet, oder vielmehr ausgeführt." (Stahl, Theoria medica vera, Physiologia p. 18.)

Ipsam etiam animam et struere sibi corpus, ita ut suis usibus, quibus solis inservit, aptum est, et regere illud ipsum, actuare, movere, directe atque immediate, sine alterius moventis interventu aut concursu. „Auch baue ſich die Seele ſelbſt den Körper, ſo wie er für ihren Gebrauch, dem er allein dient, paſſend iſt, und leite, bringe ihn zur Aktion, bewege ihn ſelbſt direkt und unmittelbar, ohne daß ein anderes Bewegendes eingreift oder mitwirkt." (Stahl, Theoria medica vera, Physiologia p. 19; nicht ganz wörtlich.)

Cum voluntate aliqua sua, „irgendwie mit ihrem Willen". (Stahl, Theoria medica vera, de diversitate corp. mixti et vivi p. 77.)

Peculiaris aliqua, imo exquisita, animae inesse debet horum sui organorum notitia, per quam non solum porportionis illorum ad varios fines gnara ess debet, sed etiam proportionis et habitus universi eorum ad subeundum motum: et motum quidem peculiariter prorsus moderandi compotem pro ipsius animae arbitrariis intentionibus. Ubi quidem extra omnem considerationem posita est illa exceptio, quod anima ab hisce rebus aliena esse appareat, et illae potius quibuslibet causis atque modis adscribendae esse videantur, propterea quod anima sibi ullius concursus, nedum totius actionis hujusmodi, nusquam quidquam conscia sit: quod quidem minime fieri posse interpretantur, si anima vere his negotiis implicita esset.

Seite und Zeile:

„Der Seele muß eine gewiſſe beſondre, ja ſogar vorzügliche Kenntnis dieſer ihrer Organe innewohnen, vermöge welcher ſie nicht allein des Verhältniſſes jener zu den verſchiedenen Zwecken, ſondern ſogar ihres Verhältniſſes und ihrer Geſamtverfaſſung in Beziehung auf die zu unternehmende Bewegung kundig ſein muß, und zwar eine Bewegung, die in durchaus beſondrer Weiſe der Lenkung fähig ſein muß für ihre, der Seele, eignen willkürlichen Abſichten. Da iſt freilich jene Ausnahme ganz außer Acht gelaſſen, daß die Seele dieſen Dingen fremd zu ſein ſcheint, und daß jene, wie es ſcheint, vielmehr irgendwelchen Urſachen und Umſtänden zuzuſchreiben ſind, weil die Seele ſich irgend einer Mitwirkung, geſchweige einer ganzen Aktion dieſer Art, nirgends bewußt iſt: was doch, wie ſie meinen, keineswegs geſchehen könnte, wenn die Seele in Wahrheit in jene Angelegenheiten einbegriffen wäre." (Stahl, Theoria medica vera, de mechan. et organ. divers. p. 45—46; nicht ganz wörtlich.)

76, 6 = Bd. IX Citatenanhang 434, 25.

86, 24 = 37, 17.

90, 10 = 38, 4 = 37, 15.

93, 26 Dum vitant stulti vitia in contraria currunt.

„Einen Fehler vermeidend verfallen ins Gegenteil Toren."
(Horaz, Sat. I, 2, 24.)

94, 10 forma accidentalis, „die zufällige Form"; forma substantialis, „die weſentliche Form".

94, 21 *ἐντελέχεια*, „die vollendete Form".

94, 22 *τὸ τί ἦν εἶναι*, „die durch die Frage ‚was iſt (war) es' feſtzuſtellende begriffliche Weſenheit".

94, 22 quiddítas „Washeit".

95, 13 arboreitas „Baumheit", ferreitas „Eiſenheit", gravitas „Schwerheit", levitas „Leichtheit", fluiditas „Flüſſigkeit", duritas „Hartheit", rigiditas „Starrheit", paneitas „Brotheit".

120, 10 causes secondes „ſekundäre Urſachen".

120, 14 causes efficientes „wirkende Urſachen"; causes occasionelles „Gelegenheitsurſachen".

121, 5 = 90, 10 = 38, 4 = 37, 15.

125, 10 igneitas „Feuerheit", entitas „Seinsheit", haecceitas „Diesheit". Vgl. 94, 22 und 95, 13.

127, 9 generatio aequivoca, „Urzeugung".

131, 29 *ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὑτοῦ, ξυνήει.* „Nachdem nun die Natur in zwei Teile geſchnitten war, vereinte ſich ein jegliches aus Sehnſucht nach der ihm zugehörigen Hälfte mit dieſer". (Plato, Sympos. XV, 191 A.)

132, 10 Potioritas „Überlegenheit". Minoritas „Unterlegenheit".

134, 11 = 127, 9.

146, 2 lex parsimoniae, „Geſetz der Sparſamkeit".

Seite und Zeile:

146, 27 causa finalis non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum; „die Zweckurſache wirkt nicht nach ihrem wirklichen, ſondern nur nach ihrem erkannten Weſen". (Zuſammengezogen aus Suarez disp. met., disp. XXIII sect. 8.)

158, 30 causa formalis, materialis, efficiens und finalis „formale, materiale, bewirkende und End-Urſache"; *τὸ τινὸς ἕνεκα*, „das, um deſſen willen"; *αἰτία ὡς τέλος* „Zweckurſache"

159, 4 Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam Virgo Deo consecrata nihil parit. „Die Nachforſchung nach End-Urſachen iſt unfruchtbar, und gebiert nichts, wie eine gottgeweihte Jungfrau." (Baco, de augm. scient. III, 5.)

162, 8 „die Naſe ſei äußerſt zweckmäßig placiert um die Brille darauf zu ſetzen". (Im Original genau: . . „les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes"; Voltaire, Candide ou l'optimisme, chap. I; œuvres, Londres 1772 t. XXIV p. 269.)

177, 3 Chacun a son goût. „Jeder hat ſeinen Geſchmack." (Sprichwörtlich.)

181, 25 *ἀεὶ γιγνόμενον μέν, καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*; „das immer Entſtehende und Vergehende, aber niemals wahrhaft Seiende". (Plato, Timaeus V 27 D, unwörtlich.)

181, 27 *τὸ ὂν (μὲν) ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*; „das ewig Seiende, aber keine Entſtehung habende". (Plato, Timaeus V 27 D.)

183, 13 *δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου*; „Annahme auf Grund nicht begrifflich geprüfter Wahrnehmung". (Plato, Timaeus V 28 A.)

188, 10 Nunc stans, „beſtändige Gegenwart"; vgl. 379, 21. (Albertus Magnus, Summa theologiae, pars prima, tractatus V, quaest. XXII.)

192, 33 mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit; „der Geiſt iſt ewig, ſofern er die Dinge unter dem Geſichtspunkte der Ewigkeit auffaßt". (Spinoza, Eth. V, prop. 31, schol.)

192, 38 cognitio tertii generis, sive intuitiva; „die Erkenntnis der dritten Art, oder die intuitive". (Spinoza Eth. II prop. 40 schol. 2; V prop. 25—38.)

204, 16 „Und was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt,
Befeſtiget mit dauernden Gedanken."
(Goethe, Fauſt I, Prolog im Himmel.)

212, 2 d'une trempe plus fine; of a finer temper. „Von feinerer Konſtitution."

215, 14 qu'est-ce que cela prouve? „Was beweiſt das?"

217, 15 amabilis insania, „liebenswürdiger Wahnſinn" (Horaz, Od. III, 4, 5).

217, 16 „Ein holder Wahnſinn ſpielt um meine Stirn." Die Stelle lautet richtiger:

„Wie lieblich um meinen entfeſſelten Buſen
Der holde Wahnſinn ſpielt! Wer ſchlang das magiſche Band
Um meine Stirne?"
(Wieland, Oberon I, 1.)

Seite und Zeile:

217, 18 nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. „Keinen großen Geiſt hat es gegeben ohne eine Beimiſchung von Wahnſinn.“ (Seneca, de tranqu. animi XV, 16; XVII, 10.)

217, 20 Aristoteles ait omnes ingeniosos melancholicos esse. „Ariſtoteles ſagt, alle Genialen ſeien Melancholiker.“ (Cicero, Tuscul. I, 33, 80.)

235, 14 „Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.“
(Goethe, Motto zu „Paraboliſch“.)

246, 16 Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter(a) me aliud ens non est. „Alle dieſe Geſchöpfe insgeſamt bin ich, und außer mir iſt kein anderes Weſen vorhanden.“ (Oupnek'hat, No. XXIV, Bd. I, S. 122; es entſpricht Brihadâraṇyaka-Upanishad I, 4, 1, wo jedoch im Text die Stelle fehlt; ſie iſt von den perſiſchen Überſetzern, denen der lateiniſche Oupnek'hat folgt, aus zwei Stellen des Kommentars, sarvâtmâ aham asmi „Ich bin das Selbſt von allem“ und matto 'nyad vastu antaraṃ na asti „ein anderes Weſen außer mir gibt es nicht“ zuſammengezogen.)

248, 13 *ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν, καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν, καὶ ἀπέχεσθαι.* „Den Menſchen Wohltaten erweiſen und ſie ertragen und ihnen entſagen.“ (Mark Aurel V, 33.)

252, 26 Beaumont and Fletcher, „The Sea-Voyage“, Act III, 1. sc.

256, 30 = 94, 10.

257, 26 *Παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ.* „Ein alter Streit zwiſchen Philoſophie und Dichtkunſt.“ (Platon, Republ. X, VIII, 607 B.)

258, 8 „Und wer der Dichtkunſt Stimme nicht vernimmt,
Iſt ein Barbar, er ſei auch, wer er ſei.“
(Goethe, Torquato Taſſo, Akt V, 1. Scene.)

284, 13 „Die Thiere ſind ein Spiegel, darin der Menſch ſich ſelbſt beſchaut.“ (Theophrasti Paracelsi Opera, ed. Huser, Strassb. 1616, Vol. II p. 325 B, Vom Fundament der Weißheit und Künſten, Tractatus III: „Nun folgt auff daß / daß die Thier deß Menſchen Spiegel ſind / und der Menſch ſich ſoll in demſelben erſehen / daß er iſt auch wie ſie / und ſie wie er.“ Opera, Genevae 1658, Vol. II p. 515 b, De Fundamento Scientiarum et Sapientiae, Tractatus III: „Ex praedictis elicitur, animalia hominis speculum esse, in quo seipsum contempletur homo, quod scilicet sit, quod sint illa, et illa sunt quod est ipse.“)

284, 35 Signatura rerum, „Kennzeichnung der Dinge“ (Titel einer Schrift von Jakob Böhme).

285, Fußnote Tutwa = tat twam asi (vgl. Bd. IX Citatenanhang 95, 32). O Sopatkit! Tatoumes. „Das biſt Du, o Çvetaketu!“ (Oupnek'hat, No. XVII, Bd. I. S. 58 ff. — Vgl. Chândogya-Upanishad 6, 8, 7.)

291, 14 „Die Grazie iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſon zur Handlung.“ — Wörtlich heißt die Stelle: „Die Grazie in Werken der Kunſt geht nur die menſchliche Figur an, und lieget nicht allein in deren Weſentlichem, dem Stande und Gebehrden; ſondern auch in

Seite und Zeile:

dem Zufälligen, dem Schmucke und der Kleidung. Ihrer Eigenſchaft iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſonen zur Handlung: denn ſie iſt wie Waſſer, welches deſto vollkommener iſt, je weniger es Geſchmack hat; alle fremde Artigkeit iſt der Grazie, ſo wie der Schönheit nachtheilig." (Winckelmann in dem Aufſatz „Von der Grazie in Werken der Kunſt"; Werke, herausgeg. v. Fernow, Dresden 1808, Bd. I S. 258.)

292, 3 Le stile c'est l'homme. „Der Stil, das iſt der Menſch." (Ungenau, vgl. Citatenanhang Bd. II 78, 32; Worte Buffons, geſprochen in der Académie française am 25. Auguſt 1753.)

302, 27 imitatores, servum pecus „Nachahmer, ſklaviſches Geſindel". (Horaz, Ep. I, 19, 19.)

305, 5 *Ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ.* „Es ſagt etwas andres, als es meint."

307, 21 „Und ich will Feindſchaft ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe, und zwiſchen deinem Samen und ihrem Samen. Derſelbe ſoll dir den Kopf zertreten; und du wirſt ihn in die Ferſe ſtechen." (Bibel, Luthers Überſetzung; 1. Moſ. 3, 15.)

309, 1 le tems découvre la vérité, „die Zeit enthüllt die Wahrheit".

309, 2 il tempo è gallant uomo: dice la verità, „die Zeit iſt ein Ehrenmann: ſie ſagt die Wahrheit". (Sprichwort.)

310, 10 tessera hospitalis, „Erkennungsmarke", durch welche ſich Gaſtfreunde legitimierten.

310, 15 *εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα* „Bild und Nachbildung"; *φύσει* „von Natur"; *σύμβολον* „Symbol"; *σημεῖον* „Zeichen"; *θέσει* „durch Konvention".

312, 8 „Die Malerey erſtreckt ſich auf Dinge, die nicht ſinnlich ſind," ..... „durch den Weg der Allegorie, durch Bilder die allgemeine Begriffe bedeuten." (Winckelmann in den „Gedanken über die Nachahmung der griechiſchen Werke in der Malerei und Bildhauerkunſt"; Werke, herausgeg. v. Fernow, Dresden 1808, Bd. I S. 55—56.)

314, 9 Alter hircum mulget, alter cribrum supponit. „Der eine melkt den Bock, der andre hält ein Sieb unter." (Lucian, Demonax 28: *Οὐ δοκεῖ ὑμῖν ὁ μὲν ἕτερος τράγον ἀμέλγειν, ὁ δὲ αὐτῷ κόσκινον ὑποτιθέναι;*)

314, 11 „(Belohnt mit Ehren und Gunſt) die, deren nächtliche Lampe
Den ganzen Erdball erleuchtet."
(Ewald von Kleiſt, „Der Frühling"; Werke, Berlin 1803, Bd. I S. 236.)

314, 17 = 86, 24 = 37, 17.

314, 19
Timor et minae
Scandunt eodem quo dominus; neque
Decedit aerata triremi, et
Post equitem sedet atra cura.

„Aber Gefahr und Furcht,
Sie ſteigen mit dorthin, wo der Herr; und auch
Vom Panzerſchiff entfernt ſich nicht, und
Hinter dem Reiter ſitzt dunkle Sorge."
(Horaz, Od. III, 1.)

Seite und Zeile:

314, 23 Scandit aeratas vitiosa naves
Cura, nec turmas equitum relinquit,
Ocior cervis et agente nimbos
Ocior Euro.

„Arge Sorge ſteigt auf die Panzerſchiffe,
Wird auch nicht vom Reitergeſchwader weichen,
Schneller als die Hirſche, und als der Wolken
Jagende Oſtſturm." (Horaz, Od. II, 16.)

314, 27 Te semper anteit saeva Necessitas
Clavos trabeales et cuneos manu
Gestans ahena, nec severus
Uncus abest, liquidumque plumbum.

„Vor dir geht immer grauſe Notwendigkeit,
Die Balkennägel trägt und die Keile ſie
In eh'rnen Händen, und es fehlt die
Klammer, die harte, auch flüſſ'ges Blei nicht."
(Horaz, Od. I, 35.)

318, 10 *Ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς.*
„Kaum war mit roſigen Fingern die frühe Eos erſchienen."
(Homer, z. B. Odyss. XVII, 1.)

318, 12 *Ἠὼς μὲν κροκόπεπλος ἀπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων*
Ὤρνυθ', ἵν' ἀθανάτοισι φόως φέροι ἠδὲ βροτοῖσιν.
„Eos im Krokosgewande entſtieg des Okeanos Fluten
Um den Unſterblichen Licht und dem ſterblichen Menſchen zu bringen."
(Homer, Ilias XIX, 1.)

318, 15 Good morrow, masters, put your torches out:
The wolves have prey'd; and look the gentle day,
Before the wheels of Phoebus, round about
Dapples the drowsy east with spots of gray.

„Guten Morgen, Herren, löſcht die Fackeln aus:
Der Wolf hat Beute; ſeht den holden Tag,
Wie er vor Phoebus' Rädern rings umher
Schlaftrunknen Oſt mit grauem Licht beſprengt."
(Shakeſpeare, „Viel Lärm um Nichts", V, 3.)

318, 21 *Λύσετό τ' ἠέλιος, σκιόωντο δὲ* (richtiger: *σκιόωντό τε*) *πᾶσαι ἀγυιαί.*
„Helios ſank, und die Wege bedeckten ſich alle mit Schatten."
(Hom. Odyss. II, 388.)

318, 23 „Der Abend wiegte ſchon die Erde
Und an den Bergen hieng die Nacht.

Schon ſtand im Nebelkleid die Eiche,
Ein aufgethürmter Rieſe, da,
Wo Finſterniß aus dem Geſträuche
Mit hundert ſchwarzen Augen ſah."
(Goethe, „Willkommen und Abſchied".)

Seite und Zeile:

318, Fußnote Nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis.

„Nacht bricht herein und umfängt mit dunklen Flügeln die Erde."
(Vergil, Aen. VIII, 369.)

319, 16 = 314, 11.

320, 24 „Auf die Poſtille gebückt, zur Seite des wärmenden Ofens."
(J. H. Voß, „Der ſiebzigſte Geburtstag", Anfang.)

321, 26 How the devil luxury, with his fat rump and potato finger tickles these two together. „Wie der Wolluſt-Teufel mit ſeinem fetten Leib und Kartoffelfinger dieſe zwei zuſammenkitzelt."
(Shakesp., Troilus and Cressida, A. V, sc. 2.)

321, 28 „Kennſt Du das Land, wo die Citronen blühen."
(Goethe, „Mignon".)

321, Fußnote Illi dura quies oculos et ferreus urguet
Somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem.

„Ihm ſinkt laſtende Ruhe und eiſerner Schlaf auf die Lider,
Und ihm ſchließen zu ewiger Nacht ſich die Lichter des Auges."
(Vergil, Aen. X, 745.)

322, 1 Die Schilderung des Menſchenlebens in As you like it lautet:

All the world 's a stage,
And all the men and women merely players.
They have their exits and their entrances,
And one man in his time plays many parts,
His acts being seven ages. At first, the infant,
Mewling and puking in the nurse's arms.
Then, the whining school-boy, with his satchel,
And shining morning-face, creeping like snail
Unwillingly to school. And then, the lover,
Sighing like furnace, with a woeful ballad
Made to his mistress' eye-brow. Then a soldier
Full of strange oaths, and bearded like the pard,
Jealous in honour, sudden and quick in quarrel,
Seeking the bubble reputation
Even in the cannon's mouth. And then, the justice,
In fair round belly, with good capon lin'd,
With eyes severe, and beard of formal cut,
Full of wise saws and modern instances,
And so he plays his part. The sixth age shifts
Into the lean and slipper'd pantaloon,
With spectacles on nose, and pouch on side;
His youthful hose well sav'd, a world too wide
For his shrunk shank, and his big manly voice,
Turning again toward childish treble, pipes
And whistles in his sound. Last scene of all,

Seite und Zeile:

That ends this strange eventful history,
Is second childishness, and mere ohlivion;
Sans theeth, sans eyes, sans taste, sans every thing.

Schlegels Überſetzung:

„Die ganze Welt iſt Bühne,
Und alle Frau'n und Männer bloße Spieler.
Sie treten auf und gehen wieder ab,
Sein Lebenlang ſpielt einer manche Rollen,
Durch ſieben Akte hin. Zuerſt das Kind,
Das in der Wärt'rin Armen greint und ſprudelt;
Der weinerliche Bube, der mit Bündel
Und glattem Morgenantlitz, wie die Schnecke
Ungern zur Schule kriecht; dann der Verliebte,
Der wie ein Ofen ſeufzt, mit Jammerlied
Auf ſeiner Liebſten Brau'n; dann der Soldat,
Voll toller Flüch' und wie ein Pardel bärtig,
Auf Ehre eiferſüchtig, ſchnell zu Händeln,
Bis in die Mündung der Kanone ſuchend
Die Seifenblaſe Ruhm. Und dann der Richter,
In rundem Bauche, mit Kapaun geſtopft,
Mit ſtrengem Blick und regelrechtem Bart,
Voll weiſer Sprüch' und neueſter Exempel
Spielt ſeine Rolle ſo. Das ſechste Alter
Macht den beſockten hagern Pantalon,
Brill' auf der Naſe, Beutel an der Seite;
Die jugendliche Hoſe, wohl geſchont,
'Ne Welt zu weit für die verſchrumpften Lenden;
Die tiefe Männerſtimme, umgewandelt
Zum kindiſchen Diskante, pfeift und quäkt
In feinem Ton. Der letzte Akt, mit dem
Die ſeltſam wechſelnde Geſchichte ſchließt,
Iſt zweite Kindheit, gänzliches Vergeſſen
Ohn' Augen, ohne Zahn, Geſchmack und alles."

(Shakeſpeare, „Wie es euch gefällt", Akt II, Sc. 7.)

322, 4 „Im Nebelgerieſel, im tiefen Schnee,
Im wilden Wald, in der Winternacht,
Ich hörte der Wölfe Hungergeheul,
Ich hörte der Eulen Geſchrei."

(Goethe, Zigeunerlied.)

322, 19 (Haut aliter Troianae acies aciesque Latinae)
Concurrunt, haeret pede pes, densusque viro vir.

„So auf einander prallen die troiſchen und der Latiner
Schlachtreih'n, es haftet am Fuße der Fuß und am Manne der Mann dicht."

(Vergil, Aen. X, 360—361.)

Seite und Zeile:

322, 21 Ἔστω τὸ μέλλον.

„Es ſei, was ſein ſoll."
(Soph. Philoctet. 1238, ed. Hermann.)

322, 34 „Die Welt iſt für Tyrannen, lebe Du!"
(Goethes Überſetzung von Voltaires Mahomet, V. Akt, letzte Scene; im Original:
Tu doit régner; le monde est fait pour les tyrans.)

323, 1 Life is as tedious as a twice told tale,
Vexing the dull ear of a drowsy man.

„Schal iſt das Leben gleich zweimal Erzähltem,
Das dumpfe Ohr des Schläfrigen bedrängend."
(König Johann III, 4; Worte des Dauphin Louis.)

327, 6 l'histoire n'est qu'une fable convenue; „die Geſchichte iſt nur ein konventionelles Märchen". (Fontenelle; Sch.)

327, 26 Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

„Mittelmäßig zu ſein erlauben weder die Götter
Noch die Menſchen noch auch die Anſchlagſäulen dem Dichter."
(Horaz, Ars poëtica 372.)

328, 11 „Ein Rehrichtfaß und eine Rumpelkammer
Und höchſtens eine Haupt- und Staats-Aktion."
(Goethe, Fauſt I, Oſternacht, im Geſpräch mit Wagner.)

333, 11 „Es ſchlug mein Herz geſchwind zu Pferde."
(Goethe, „Willkommen und Abſchied".)

336, Fußnote Sermones, Discours „Geſpräche"; satur „ſatt"; sententias exquirere per Saturam, „bunt durcheinander nach den Meinungen fragen" (Sallust. Jug. 29, 5); sillus „Spottgedicht".

339, 15 On est quelquefois aussi différent de soi-même, que des autres. „Man iſt bisweilen ebenſo verſchieden von ſich ſelbſt wie von den andern." (Larochefoucauld, Réflexions et Maximes, CXXXV.)

340, 17 „Und wenn der Menſch in ſeiner Qual verſtummt,
Gab mir ein Gott zu ſagen, wie ich leide."
(Goethe, Torquato Taſſo, V, 5.)

345, 33 = 322, 34.

350, 19 exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi; „eine unbewußte Übung in der Arithmetik, bei der der Geiſt nicht weiß, daß er zählt". (Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154, vol. I, 241.)

352, 37 sons harmoniques, „Obertöne".

360, 25 = 121, 5 = 90, 10 = 38, 4 = 37, 15.

361, 17 musica est exercitium philosophiae occultum nescientis se philosophari animi; „die Muſik iſt eine unbewußte Übung in der Philoſophie, bei der der Geiſt nicht weiß, daß er philoſophiert". (Vgl. 350, 19.)

Seite und Zeile:

361, 31 τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ' ἐπέοικεν,

„der Zahl paſſen ſich alle Dinge an".

(Sextus Empiricus adv. Math. L. VII § 94; ed. Bekker p. 209, 22.)

372, 37 Natura non contristatur. „Die Natur wird nicht traurig geſtimmt."

376, 14 pater semper incertus, „der Vater iſt immer ungewiß".

379, 21 (Scholastici docuerunt,) quod aeternitas non sit temporis sine fine (aut principio) successio, sed Nunc stans: i. e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i. e. inter Nunc et Tunc nullam esse differentiam. „(Die Scholaſtiker lehrten,) die Ewigkeit ſei eine Zeitfolge ohne Ende (oder Anfang), ſondern ein beſtändiges Jetzt, d. h. daß für uns dasſelbe Jetzt da ſei, was das Jetzt für Adam war: d. h. daß zwiſchen dem Jetzt und dem Damals kein Unterſchied ſei." (Hobbes, Leviathan c. 46, opera latina vol. III, p. 500, 29, London 1841.)

383, 28 Nullum animal ad vitam prodit, sine metu mortis. „Kein Lebeweſen ſchreitet ins Leben ohne Todesfurcht." (Seneca, ep. 121, 18.)

384, 2 fuga mortis, „Flucht vor dem Tode".

385, 20 „mit feſten
Markigen Knochen
Auf der wohlgeründeten (richtiger: -gegründeten)
Dauernden Erde."
(Goethe, „Grenzen der Menſchheit".)

392, 30 liberum arbitrium indifferentiae; „die freie, nach keiner Seite beeinflußte Willensentſcheidung".

395, 15 Goethes Gleichnis: „Seine [Shakeſpeares] Menſchen ſcheinen natürliche Menſchen zu ſein, und ſie ſind es doch nicht. Dieſe geheimnißvollſten und zuſammengeſetzteſten Geſchöpfe der Natur handeln vor uns in ſeinen Stücken, als wenn ſie Uhren wären, deren Zifferblatt und Gehäuſe man von Kryſtall gebildet hätte; ſie zeigen nach ihrer Beſtimmung den Lauf der Stunden an, und man kann zugleich das Räder- und Federwerk erkennen, das ſie treibt." (Wilhelm Meiſters Lehrjahre, 3. Buch, 11. Kapitel.)

395, 19 Angelo: I will not do it.
Isab.: But can you, if you would?
Angelo: Look, what I will not, that I cannot do.

„Angelo: Ich will's nicht tun.
Iſab.: Doch könnt Ihr, wenn Ihr wollt?
Angelo: Was ich nicht will, das kann ich auch nicht tun."
(Shakeſpeare, Maß für Maß, Akt II, Sc. 2.)

398, 7 velle non discitur. „Wollen iſt nicht zu lernen". (Seneca ep. 81, 14.)

399, 3 = 398, 7.

399, 7 = 146, 27.

404, 25 Io ti vedo! „Ich ſehe dich!" (Nach Leibnitz, essay sur l'entendement, liv. I c. 2 § 11.)

Seite und Zeile:

406, 22 suspensio judicii, „Suspendierung des Urteils".

408, 12 = vgl. Bd. IX Citatenanhang 413, 24.

408, 12 plura sunt, (Lucili,) quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus; „es ſind mehr Dinge, die uns bloß erſchrecken, als die uns wirklich bedrücken, und öfter leiden wir durch die Vorſtellung als durch die Wirklichkeit". (Seneca, ep. 13, 4.)

411, 20 *ἀργὸς λόγος*, „träge Vernunft"; vgl. Bd. IX S. 352—353.

414, 29 invita Minerva, Marte, Venere, „gegen den Willen der Gottheit der Weisheit, des Krieges, der Liebe". (Cicero, de officiis I, 31, 110. Horaz, de arte poët. 385.)

418, 14 *ὁ τόπος τῶν ὀδύνων καὶ ἡδονῶν*, „der Ort des Wehes und der Luſt".

418, 37 Nulli potes (richtiger: scito . . . . . nulli te posse) imprecari quidquam gravius, quam si imprecatus fueris, ut se habeat iratum. „Niemandem kann man etwas Schlimmeres anwünſchen, als wenn man ihm anwünſcht, daß er mit ſeinem Zorn zu tun habe." (Seneca, ep. 110, 2.)

422, 26 qui auget scientiam, auget et dolorem; „wo viel Weisheit iſt, da iſt viel Grämens". (Prediger Salomo 1, 18.)

430, 25 = Bd. IX Citatenanhang 416, 9.

431, 3 Sed dum abest, quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera: post aliud, quum contigit illud, avemus:
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.

„Fehlt uns jedoch, was wir wünſchen, ſo ſcheint es an Wert alles andre
Zu übertreffen; iſt dieſes erlangt, ſchon wünſchen wir andres;
Immer plagt uns ein gleicher Durſt, die nach Leben wir lechzen."
(Lucrez, De natura rerum, III, 1095; richtiger 1082.)

432, 14 *Αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο.*

„Aber ſobald ſie vom Wunſch nach Speiſe und Trank ſich befreiten."
(Z. B. Hom. Odyss. VIII, 485.)

432, 23 augendae voluptatis finis est, omnis doloris (richtiger: doloris omnis) amotio; „der Höhepunkt der Luſt iſt die Abweſenheit jedes Schmerzes". (Cicero, de finib. II, 3.)

434, 3 Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

„Freude macht es, erblickt man vom Land, wenn Stürme ſie peitſchen,
Draußen auf hoher See die große Not eines andern.
Nicht, weil jemandes Qual uns ein angenehmes Vergnügen,
Sondern es freut uns zu ſehen, von welchen Übeln wir frei ſind."
(Lucrez, de rer. nat. II, 1.)

440, 18 *οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί*, „die meiſten Menſchen ſind ſchlecht", Ausſpruch des Bias, eines der ſieben Weiſen. (Inſchrift auf einer Büſte des Bias im Vatikan; vgl. Reiſebuch S. 25, Bd. VII u. VIII unſr. Ausg., und Diog. Laert. lib. I c. V § 86.)

Seite und Zeile:

440, 34 τὸ μηδέποτε μηδὲν (ὡς ἔπος εἰπεῖν) ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων, „daß keines der menſchlichen Dinge (ſozuſagen) jemals Ruhe hält". (Platon, Politicus XXXIII, 294 B.)

441, 10 vallis lacrimarum, „Tal der Tränen". (Pſalm 84, 7; Vulgata: 83, 7.)

441, 35 „(Ein guter Ruf iſt beſſer denn gute Salbe, und) der Tag des Todes denn der Tag der Geburt." (Prediger Salomo 7, 2 (richtiger 1).)

442, 23 le meilleur des mondes possibles, „die beſte aller möglichen Welten" nennt Leibniz die Welt (Leibnitz, Théodicée ed. Erdmann, p. 506 b, 20).

443, 4 = 442, 23.

444, 29 secundum naturam vivere, „der Natur gemäß leben", Maxime der Stoiker.

456, 23 bellum omnium contra omnes, „Krieg aller gegen alle". (Hobbes, de cive I, 12; Leviathan I, 13.)

463, 27 Manu IX, 44; die wörtliche Überſetzung iſt: „Weiſe, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ja auch dieſe Prithivî (Erde) als Gattin dem Prithu (weil er als der erſte König der Erde genannt wird) gehöre, daß ein bebautes Feld deſſen Eigentum ſei, welcher das Holz ausrottete, und daß eine Antilope dem zukomme, der ſie (zuerſt) mit dem Pfeile traf."

482, 25 „Recht iſt das, was ſich mit dem Zuſammenbeſtehn der Freiheiten der Individuen neben einander, nach einem allgemeinen Geſetze, verträgt." Genauer: „Eine jede Handlung iſt recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann." (Kant, Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung § C.)

485, 2 jus talionis, „das Recht der Wiedervergeltung".

485, 15 Vgl. Kant, Kritik der praktiſchen Vernunft, Analytik der praktiſchen Vernunft, 3. Hptſt. Von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft, drittletzter Abſatz. Kehrbachſche Ausgabe S. 106.

486, 8 contagium, „Anſteckung (durch Berührung)".

486, 26 Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur. „Kein weiſer Mann ſtraft, weil gefehlt worden iſt, ſondern damit nicht gefehlt werde." (Seneca, de Ira, I, 16; richtiger I, 19, 7.)

492, 14 deliciae generis humani, „Lieblinge des Menſchengeſchlechts". (Sueton, Titus 1.)

496, 4

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

„Da die größte Schuld des Menſchen
Iſt, daß er geboren ward."

(Calderon, Das Leben ein Traum, Akt I, Sc. 2.)

497, 5 multi pertransibunt et augebitur scientia (richtiger: plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia); „viele werden es durchforſchen und das Wiſſen wird wachſen (ſehr viele werden darüber gehen, und das Wiſſen wird vielfältig ſein)". (Vulgata, Daniel 12, 4.)

Seite und Zeile:

500, 26 *φιλόσοφον (μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ,) πλῆθος ἀδύνατον εἶναι*; „(alſo, ſagte ich,) iſt es unmöglich, daß die Menge philoſophiſch ſei". (Platon, Rep. VI, VIII 494 A.)

501, 21 = 285, Fußnote.

502, 23 non adsumes iterum existentiam apparentem, „du wirſt nicht wieder die erſcheinende Exiſtenz annehmen". (Vgl. Oupnek'hat No. XX Schluß, Bd. I S. 97: denuo existentiam apparentem non est sumpturus. — Châdogya-Upanishad 8, 15.)

517, 18 Lux se ipsa et tenebras manifestat. „Das Licht macht ſich ſelbſt und die Finſternis offenbar." (Spinoza, Ethik II, prop. 43, schol., wo ipsam; vgl. Bd. III, Citatenanhang 329, 32.)

518, 3 = 399, 3 = 398, 7.

518, 27 opera operata, äußerliche, ohne die rechte Geſinnung getane Werke; vgl. z. B. Conf. Aug. XIII.

519, 29 = 518, 3 = 399, 3 = 398, 7.

520, 19 = 518, 27.

529, 17 *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* „Ähnlichung an Gott". (Platon, z. B. Theätet. XXV, 176 A.)

529, 19 = 444, 29.

529, 21 „immer ſo handeln, daß die Maxime unſers Handelns zum allgemeinen Geſetz für das Handeln aller paſſend wäre". (Genauer: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne." Kant, Krit. d. prakt. Vern., Analytik der reinen praktiſchen Vernunft, 1. Hpſt. § 7. Kehrbachſche Ausgabe S. 36.)

530, 14 = 501, 21 = 285, Fußnote.

530, 15 „Liebe Deinen Nächſten wie Dich ſelbſt." *Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* (Ev. Matth. 22, 39; vgl. Ev. Luk. 10, 27, Röm. 13, 9, Gal. 5, 14, Jak. 2, 8; ſtammt aus 3. Moſ. 19, 18.)

533, 7 „Gewiſſensſkrupel.
Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und ſo wurmt es mich (Schiller: mir) oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Entſcheidung.
Da iſt kein anderer Rath, du mußt ſuchen ſie zu verachten,
Und mit Abſcheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut."
(Schiller, „Die Philoſophen".)

533, 19 = 520, 19 = 518, 27.

534, 15 *ἔρως*, „Geſchlechtsliebe"; *ἀγάπη*, „Nächſtenliebe".

534, 16 Plato, Phaedrus XVII, 242 D:

ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ' ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.

„Wie die Wölfe das Schaf, ſo lieben Liebhaber den Knaben."

534, Fußnote Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. „Das Wohlwollen iſt nichts anderes, als ein aus dem Mitleid entſprungenes Verlangen." (Spinoza, Eth. III, prop. 27, cor. 3, schol.)

Seite und Zeile:

541, 11 „es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme." *Εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme" (Matth. 19, 24; vgl. Mark. 10, 25; Luk. 18, 25; manche, unter ihnen auch Sch., verkleinern das Kamel, indem sie darunter *κάμιλος* „Ankertau" verstehen, eine Bedeutung, welche wahrscheinlich nur auf den erwähnten drei Stellen des N. T. beruht; andere vergrößern das Nadelöhr zu einer kleinen Zeltöffnung; beides unnötig, da ähnliche Vergleiche sich auch im Koran und Talmud finden, und namentlich Jesus solche übertriebene Ausdrücke wie „Kamele verschlucken", „Balken im Auge", „Berge versetzen", „Steine schreien", „Mühlstein am Hals" usw. liebte).

545, 1 per accidens, „mittelbar".

545, 11 = 541, 11.

546, 12 *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*, „ich sterbe täglich". (1. Kor. 15, 31.)

546, 27 *ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον*; „ich habe Lust abzuscheiden, und bei Christo zu sein, welches auch viel besser wäre" (Luther). (Paulus, Philipper 1, 23.)

549, 5 nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, „denn alles Ausgezeichnete ist ebenso schwierig wie selten". (Spinoza, Eth. V, prop. 42, schol. am Schluß.)

550, 12 In dem Eingang seiner Abhandlung „De emendatione intellectus" weist Spinoza auf die Nichtigkeit der von den Menschen gewöhnlich aufs höchste geschätzten Güter, des Reichtums, der Ehre und der Sinnenlust, hin und steckt sich als ein höheres Ziel cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet, „die Erkenntnis der Einheit, in welcher der Geist mit der ganzen Natur steht".

554, 18 Die vier von Sch. hier erwähnten Upanishads sind: 138. Jâbâla, 144. Paramahańsa, 145. Âruṇeya, 146. Kena (übersetzt in Deussen, Sechzig Upanishads S. 707. 703. 692. 204).

554, 20 Fo, chinesische Abkürzung für Buddha. Bhagavadgîtâ, ein philosophisches Gespräch aus dem sechsten Buche des Mahâbhâratam (übersetzt in Deussen, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam S. 33—107).

554, 22 Moha-mudgara (nicht Moha-mudgava), „der Hammer gegen die Verblendung des Geistes", Gedicht in 210 Versen, angeblich von Çaṅkara (geboren 788 p. C., 1000 Jahre vor dem ihm geistesverwandten Schopenhauer).

554, 23 Ordinances of Menu, richtiger Manu, das Gesetzbuch des Manu in 12 Büchern, herausgeg. unter andern von Jolly, London 1887, engl. Übersetzung von Bühler in den Sacred Books of the East, Oxford 1886.

555, 33 554, 20.

Seite und Zeile:

556, 30 ἡ εἰρήνη (τοῦ θεοῦ) ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, „der Friede Gottes, welcher höher iſt denn alle Vernunft". (Philipper 4, 7.)

557, 1 Sapere aude. „Gewinne es über dich, vernünftig zu ſein." (Horaz, Ep. I, 2, 40.)

558, 10 „mir iſt Alles gleichgültig; ich kann nichts mehr wollen; ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht." — (Frei zuſammengeſtellt nach La vie de Mme de Guion, III. partie chap. XXI.)

559, 32 Δεύτερος πλοῦς, „zweitbeſte Fahrt", von der Schiffahrt geſagt, „wenn man keinen Wind hat und mit den Rudern fährt" (Euſtathius); ſprichwörtliche Redensart bei Platon, Phaed. XLVII, 99 D u. öfter.

562, 30 Raimund Lullius geb. in Mallorca 1234; die Hauptſtelle bei Brucker IV, I, 10 lautet: „cum enim amicam ad templum euntem presso pede secutus in eius obtutibus altius oculos fixisset, totusque in ea contemplanda haesisset, invitatus ab Eleonora in conclavi comparuit, spe laetus fore, ut libidinem affatim restingueret. At illa cum delicias factura putaretur, recincto pectore mammas furenti iuveni ostendit cadaverosas et maligno ulcere putridas, subiectumque pectus horrendo carcinomate obsessum. Quo conspectu, quasi inferni imagine, attonitus obstupuit, menteque quasi fulmine tactus non nisi in tenebris solatium invenit. Mutandas itaque vitae rationes emendandumque animum esse ratus, in eremum secessit." — Vgl. Bd. I unſr. Ausg. S. 466, 33.

563, 6 Die Stelle ſteht Platon, Phaed. LXV, 116 E.

564, 28 the joy of grief, „die Freude am Kummer".

570, 25 = 392, 30.

573, 3 La liberté est un mystère. „Die Freiheit iſt ein Myſterium." In dieſer Form haben wir den Ausſpruch bei Malebranche nicht gefunden. Derſelbe läßt nur in ſeinen Entretiens sur la Métaphysique, 4. entretien, chap. 16, ſeinen Ariste darüber klagen, daß der Geiſt ſo abhängig vom Körper ſei und es doch nicht zu ſein brauchte, und mit den Worten ſchließen: il y a là assurément quelque mystère, worauf Théodore antwortet: oui, sans doute, il y a là du mystère, und chap. 17 erklärt Quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir, „obgleich Gott die Geiſter mit den Leibern vereinigen kann, ſo kann er ſie denſelben doch nicht untertan machen". Auf dieſe Stelle ſcheint Helvetius anzuſpielen, wenn er De l'esprit, discours premier, chap. 4, pag. 36 der Ausgabe von Lepetit Paris 1818, die Freiheit des Willens leugnet und von ihr ironiſch ſagt: il faut la considérer comme un mystère, „man muß ſie als ein Myſterium betrachten" und den Theologen überlaſſen. Auf Grund dieſer Stellen ſcheint erſt Schopenhauer die Formulierung: La liberté est un mystère geſchaffen zu haben, von welchem ſie dann Kuno Fiſcher, wie ſo manches andere, übernommen zu haben ſcheint (Neuere Philoſophie II, S. 60 der 4. Aufl. 1898).

Seite und Zeile:

574, 35 δοκεῖν „ſcheinen"; δοκεῖ μὲν σῶμα ἔχειν· οὐκ ἔχει δέ, „er ſcheint zwar einen Leib zu haben; hat ihn aber in Wirklichkeit nicht".

575, 2 Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati. „Gott ſandte ſeinen Sohn in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches." (Röm. 8, 3.)

575, 3 Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. „Denn es war nicht ein ſündliches Fleiſch, da es nicht aus fleiſchlicher Luſt geboren war; aber doch war die Geſtalt des ſündlichen Fleiſches in ihm, weil es ein ſterbliches Fleiſch war." (Augustinus, liber quaestionum 83, quaest. 66, Migne, Patrologia Bd. XL, p. 64, 46.)

575, 37 = 533, 19 = 520, 19 = 518, 27.

583, 31 Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hocc' aevi quodcumque est!

„Ach in welchem Dunkel des Seins, in wie großen Gefahren,
Wird jedes Stück des Lebens verbracht."

(Lucrez, De natura rerum, II, 15.)

Nachtrag zur Vorrede in Bd. IX.

Nachtrag zur Vorrede in Bd. IX.

Zu Schopenhauers Lehrtätigkeit.

Die erste Ankündigung Schopenhauers in dem deutschen Lektionskatalog der Berliner Universität vom Sommer 1820 enthält keine Angabe darüber, ob jene Vorlesung eine private oder öffentliche sein sollte. Wie sich aus der wieder ausgestrichenen Schlußbemerkung zum „Exordium über meinen Vortrag und dessen Methode" (Bd. IX S. 76) ergibt, war Schopenhauer eine Zeit lang in diesem Punkte nicht einig mit sich. Schließlich bat er in seinem Brief vom 31. Dezember 1819 den damaligen Dekan der philosophischen Fakultät, Böckh, um die Aufnahme einer Ankündigung, deren lateinische Fassung das Wort „privatim" enthielt, wie sie auch im lateinischen Lektionskatalog des Sommers 1820 abgedruckt wurde. Man darf also annehmen, daß es Schopenhauer im ersten Semester gelang, sogar mit einer Privatvorlesung eine genügende Anzahl von Hörern zu gewinnen. Als ihm das aber in den beiden folgenden Semestern wider Erwarten nicht mehr glückte, versuchte er es für den Winter 1821/22 mit der Ankündigung einer unentgeltlichen Vorlesung über „Dianöologie und Logik" — jedoch vergeblich.

Die Ankündigungen Schopenhauers in den lateinisch abgefaßten Indices lectionum lauten:

Sommer 1820:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim senis p. hebd. diebus h. IV—V. *universam philosophiam* seu *doctrinam de essentia mundi et mente humana* tradet.

Winter 1820/21:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim quinis p. hebd. diebus h. V—VI. *universam philosophiam* seu *doctrinam de essentia mundi et mente humana* docebit.

Sommer 1821:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiae universae*, sive doctrinae de essentia mundi et mente humana *principia* ac *fundamenta* explicabit, quinquies p. hebd. hora V—VI. et die Saturni hor. XII—I.

Winter 1821/22:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Dianoeologiam et *logicam*, sive theoriam cognitionis intuitivae et discursivae exponet, binis p. hebd. horis.

Sommer 1822:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *Universae philosophiae initia ac fundamenta* explicabit, sexies per hebd.

Winter 1826/27:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* docebit, quae comprehendit dianoeologiam et logicen sive theoriam cognitionis in genere, binis p. hebd. dieb. h. XII—I.

Sommer 1827:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa logica, ter p. hebd. h. XII—I. docebit.

Winter 1827/28:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam*, sive theoriam cognitionis in genere, comprehensa *logica*, dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I. docebit.

Sommer 1828:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *Philosophiam primam* sive theoriam cognitionis in genere comprehensa logica, dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I. docebit.

Winter 1828/29:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* sive theoriam cognitionis in genere, comprehensa logice, dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I. docebit.

Sommer 1829:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa logica, dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I. docebit.

Winter 1829/30:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa logica, dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I. docebit.

Sommer 1830:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa logice, docebit dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I.

Winter 1830/31:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa logice, docebit dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I.

Sommer 1831:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa logice, docebit dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I.

Winter 1831/32:

A. SCHOPENHAUER, Dr.

Privatim *philosophiam primam* s. theoriam cognitionis in genere, comprehensa *logice*, docebit dieb. Lun. Iov. Ven. h. XII—I.

Zur Chronologie der Manuskripte.

Indem wir oben auch den Wortlaut der lateinischen Ankündigungen Schopenhauers veröffentlichen, überlassen wir es dem Leser, ob er auf Grund der Anzeige für den Winter 1826/27 zu einer andern Vermutung über die Entstehungszeit des Exordium philosophiae primae (XXIX No. 13d) gelangen wird, als die von uns geäußerte ist. In jener Anzeige kommt nämlich zum ersten Male das Wort philosophia prima vor, worauf Überschrift und Inhalt von XXIX No. 13d anzuspielen scheinen. Ist dies Argument gewichtig genug, um die Abfassung von No. 13d in den Herbst des Jahres 1826 zu rücken, so bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß d keinen Übergang zu No. 13c zeigt und man weder annehmen kann, daß c wegfallen sollte, noch, daß bc noch später als 1826 entstanden sei. Einen Ausweg bietet vielleicht die Annahme, daß d noch vor b gerückt, dieses also nicht dadurch ersetzt, sondern eingeleitet und nötigenfalls selbst etwas modifiziert werden sollte. Dann behalten wir den Übergang von b zu c, auch fordert diese Annahme bei der chronologischen Ordnung bc (1821) d (1826) die systematische Ordnung d bc, so daß die in unsrer Ausgabe gewählte Reihenfolge gerechtfertigt bliebe. Denn wie auch das Verhältnis von d zu bc liegen möge — es wäre durch das Hinzukommen von XXIX No. 13a für uns kaum eine andre Ordnung übrig, ohne daß entweder der Zusammenhang zu sehr zerrissen oder die zeitliche Reihenfolge geradezu auf den Kopf gestellt würde. Denn b darf man von c nur durch ein Stück trennen, durch welches es wirklich ersetzt wird — wie a — und bc von XXIV nicht

durch Stücke, welche c als Vermittelung voraussetzen; es bliebe also nur die Reihenfolge a d bc, welche die grade Umkehrung der chronologischen wäre, oder d a bc, welche nur durch die erst zu begründende systematische Sonderstellung von a gerechtfertigt werden könnte; denn zieht man a als Paralleltext zu b, so ist dann die Reihenfolge von a und b chronologisch zu bestimmen, also, wie in unsrer Ausgabe, d ba c. — Das Exordium zur Dianoiologie (XXIX No. 13a) ist sicherlich das späteste Stück. Wie sich nämlich aus dem mit gleicher Tinte und Handschrift in fortlaufender Zeile*) geschriebenen Hinweis auf Adversaria p. 211 (Bd. IX S. 39, 15—16 und Fußnote daselbst) uns neuerdings ergeben hat, ist No. 13a im Jahre 1828 (oder später) entstanden, was wir in der Vorrede zu Bd. IX noch unentschieden ließen.

Zur Chronologie der Appendices, Beilagen und Eintragungen in XXIV—XXVII ist folgendes nachzutragen.

Mit Sicherheit läßt sich nur die Abfassungszeit des Bog. *B* von 304A bestimmen; dieser in Bd. X S. 499, 10—36 von „durchaus jeder Mensch" bis „von der übrigen Welt" **) reichend, ist entstanden aus dem ursprünglichen Stammtextbogen 303 (vgl. Bd. X Anm. [62]) zur „Met. d. Sitt.") und folglich in dem Winter 1819/20 geschrieben. Ferner ist nachzuholen, daß die Bogen *A, B, C, E* (auf *D* und *F* fehlt versehentlich die Notiz) von 52A den ausdrücklichen Vermerk „Dianoiologie" tragen, also mit besondrer Sicherheit zur Dianoiologie zu zählen und demgemäß chronologisch zu beurteilen sind.

Bei allen übrigen Appendices und Beilagen sind wir bloß auf die Merkmale von Handschrift, Papier und Tinte angewiesen; diese aber können chronologische Beziehungen nur dann wahrscheinlich machen, wenn unter verschiedenen, nach gewissen Zeitperioden einzuteilenden Typen einige Texte in dieser dreifachen Hinsicht völlig gleich befunden und deshalb auch in dieselbe Zeit gesetzt werden. Gegebenen Falls kann auch schon die Handschrift allein dazu ausreichend sein, wenn sie in sicher festzustellenden Epochen ganz charakteristische wesentliche Veränderungen erfährt. Allein in unserm Falle müssen wir sagen, daß in dem Decennium 1820—30 nur einmal eine besser zu fühlende als begrifflich auszusprechende Wandlung in Schopenhauers Handschrift eintritt, und zwar ungefähr mit dem Jahre 1826, in welchem die Schriftzüge einen etwas mehr liegenden, nicht so sehr nach oben und unten über die Zeile ausgreifenden Charakter annehmen. Aber das besagt nicht, daß nicht auch innerhalb der Zeit 1820—26 und andrerseits 1826—30 durch die Feder und die seelische Disposition Schwankungen in der Handschrift eingetreten wären, vielmehr sind

*) Allerdings steht dieser Hinweis am Ende einer Zeile, ohne auf die nächste überzugreifen, und schließt sich mit den Worten „(Erläuterung nach Adversaria p. 211)" an den auf derselben Zeile endenden Satz Bd. IX S. 39, 15 an, so daß immerhin ursprünglich hier ein Absatz sein könnte, dessen Lücke durch den Hinweis nachträglich verdeckt wäre. Dagegen spricht das oben Beigebrachte.

**) 499, 36—500, 10 „So auch" bis „individuationis" Zusatz.

dieſe Schwankungen ſo erheblich, daß einem manchmal Schriftzüge der gleichen Epoche verſchiedener erſcheinen als Schriftzüge verſchiedener Epochen und dieſe wiederum einander ſo ähnlich, daß man ſie chronologiſch gleichſetzen möchte. Ferner das Papier: auf den erſten Blick unterſcheidet man zwei (gleichzeitig verwendete) Sorten, ein ſtarkes gelbes und ein weicheres bläuliches von etwas größerem Format.*) Eine Unterſuchung der Waſſerzeichen führt zu demſelben Reſultat. Sieht man aber näher zu, ſo bemerkt man, daß die bläulichen Bogen in Farbe und Dicke von einander abweichen und trotz desſelben Waſſerzeichens verſchiedene Sorten darzuſtellen ſcheinen; in der Hauptſache ſind hiernach ein blaſſeres, dünneres und ein bläulicheres, ſtärkeres Papier zu ſondern, doch finden ſich Übergänge, und auch Bogen von auffallend weißlicher Farbe (wie Bog. 259 und 260 in XXVII) kommen vor. So unterſcheiden ſich z. B. die bläulicheren und ſtärkeren Bogen 302 bis 304 (vgl. Bd. X Anm. [62]) zur „Met. d. Sitt.“) deutlich von den ſie umgebenden blaſſeren und dünneren Bogen 300—301 und 305—306. Da aber die verſchiedenen Sorten des bläulichen Papiers auch gleichzeitig von Sch. gebraucht wurden, ſo kommt ihre Unterſcheidung für unſre Chronologiſierung nur unterſtützend in Betracht, wenn uns überzeugendere Gründe zwingen, den betreffenden Text in eine andre Zeit zu verlegen, wie eben bei den Bogen 302 bis 304; ſie wird alſo im folgenden nicht berückſichtigt. Schließlich hat die Tinte allerdings ein recht verſchiedenes Ausſehen, aber dies iſt auch bei gleichzeitig entſtandenen Texten der Fall und wird zum größten Teil auf ihren wechſelnden Flüſſigkeitsgehalt und das Ablöſchen oder Trocknen der Schrift zurückzuführen ſein; wirklich qualitative Differenzen verſchiedener Sorten für verſchiedene Zeiten könnten nur auf chemiſchem Wege ermittelt werden; oft ſind auch hier die Unterſchiede des Ausſehens verſchwindend klein, ſo daß Identifizierungen ihre Schwierigkeiten haben.

Dieſe langwierigen Erörterungen ſtellen wir nur an, damit man die Hinderniſſe kenne, welche eine genaue Chronologiſierung der Manuſkripte bietet, und die folgenden mit allem Vorbehalt gegebenen Daten richtig bewerte. — Es iſt wahrſcheinlich, daß die „Beilage“ zu 18 A (ſ. Bd. IX Anm. [31]) zur „Vorleſg. üb. d. geſ. Philoſ., Erſt. Theil“) und die „Beilage“ zu Bog. 50 (ſ. Bd. IX Anm. [80]) zur „Vorleſg. üb. d. geſ. Philoſ., Erſt. Theil“) ziemlich gleichzeitig mit einander und mit XXIX No. 13a entſtanden, alſo in das Jahr 1828 zu ſetzen ſind; denn ſie ſtimmen mit einander und mit XXIX No. 13a in Handſchrift und Tinte auffällig überein und ſind auf ähnlichem weißen Papier geſchrieben. Auch fügen wir hier gleich hinzu, daß der Zuſatz Bd. IX S. 176,9—177,38 „Die Empfindung“ bis „der Sinne iſt“, den wir in den Anmerkungen nicht anzeigten, in dem Schriftcharakter, der ſich in den MS-Büchern von 1826

*) Dabei ſehen wir ab von den ganz vereinzelten Fällen, in denen auch anderes Papier von Sch. verwendet worden. — Gelbes Papier: XXIX No. 10, 11, 12, 13b; XXIVb (Stammtext); einige Bogen am Anfang von XXV. Bläuliches Papier: XXIX No. 13c; die meiſten Appendices und Beilagen von XXIVb; die meiſten Bogen von XXV; XXVI—XXVII mit ganz geringen Ausnahmen.

ab findet, mit genannten Beilagen übereinſtimmt, und auch nach Inhalt und Bücherzitaten in deren ſpätere Zeit gehört. Als mit dem Stammtext nach Handſchrift, Papier und Tinte identiſch fanden wir die Appendices (XXIV b) 125 A (aber auch den wahrſcheinlich für die Dianoiologie beſtimmten, alſo ſpäter entſtandenen Appendix 122 A), (XXV) 141 A, 159 A, (XXVI) 212 A und (XXVII) 243 A und (XXIV b) den in Bog. 20 eingelegten Zettel (Bd. IX S. 192, Fußnote). Man kann daher vermuten, daß dieſe alle ſo gut wie gleichzeitig mit den zugehörigen Stammtexten, alſo im Winter 1819/20 entſtanden ſind. Nehmen wir an, daß Sch. nach 1826/27 das bläuliche oder gelbe Papier nicht mehr verwendete (wozu uns XXIX No. 13a und die anderen in jene Zeit gehörigen Bogen das Recht geben), ſo dürfen wir wohl den Zeitraum 1819/20 bis 1826/27 (reſp. nur bis 1822, ſ. Bd. IX S. XX) für diejenigen Appendices und Beilagen in Anſpruch nehmen, welche, in Schrift und Tinte dem zugehörigen Stammtextbogen völlig gleich, auf gelbem oder blauem Papier geſchrieben ſind, aber grade nicht auf demjenigen, auf welchem der Stammtextbogen. Hierher gehören: (XXIV b) 19 A, 45 A, 104 A, (XXVI) 213 A, ferner (XXIV b) die „Beilage“ zum Bogen *B* von 19 A (ſ. Bd. IX Anm. [39]) zur „Vorleſg. üb. d. geſ. Philoſ., Erſter Theil“), (XXVI) der „Anhang“ zu 222 A (ſ. Bd. X Anm. [40]) zur „Met. d. Schön.“), die „Beilage“ zu Bog. 230 (ſ. Bd. X Anm. [58]) u. [60]) zur „Met. d. Schön.“), die Beilage zu 230 A (ſ. Bd. X Anm. [61]) zur „Met. d. Schön.“) und (XXIV b) der in Bog. 13 eingelegte Zettel (Bd. IX S. 145, Fußnote). Eine beſondre Beziehung haben der Appendix 6 A (XXIV b) zu XXIX No. 13a und den damit gleichzeitigen Stücken, denen er ſich in der Handſchrift und im Papier nähert, der Appendix 67 A (XXIV b) zu den Zuſätzen Bd. IX S. 391, 29—32, 392, 7—12 u. 392, 24—26 (vgl. Bd. IX Anm. [97]) zur „Vorleſg. üb. d. geſ. Philoſ., Erſt. Theil“) und der Appendix 155 A (XXV) zu dem Zuſatz Bd. X S. 52, 34—53, 23 „Bei einigen Thieren“ bis „initio“, mit welchem er in der Handſchrift genau übereinſtimmt, alſo wohl gleichzeitig entſtanden iſt. Endlich muß die Möglichkeit beachtet werden, daß auch einige Bogen des Stammtextes ſelbſt nachträglich für andre eingetreten ſind, ohne daß eine Spur davon zu merken iſt. Dieſer Verdacht wird beſtätigt durch den ſchon beſprochenen Fall der Bogen 302—304 (XXVII) und durch den hier noch anzuführenden zweiten Fall des Bogens 215 (XXVI). Wie nämlich die urſprüngliche Überſchrift zeigt, war dieſer Bogen ehemals der letzte Bogen *P* des alten Appendix 214 A, der dann von Sch. in den Appendix 59 A verwandelt wurde (ſ. Bd. IX S. 372 ff. und Bd. X S. 220—21); alſo muß ein ehemaliger, verloren gegangener Bog. 215 exiſtiert haben.*) Denn die Annahme iſt unhaltbar, daß Sch., grade als

*) Man könnte vermuten, daß Sch. bei der Umänderung den ehemaligen Bog. 215 in den erſten der beiden jetzigen Appendixbogen von 215 A, *A*, verwandelt und den vielleicht urſprünglich einzigen Appendixbogen mit *B* bezeichnet habe. Dagegen ſpricht das Ausſehen der von Korrekturen freien Überſchriften der Appendixbogen. Doch iſt anzunehmen, daß der Appendix 215 A erſt bei der Umänderung verfaßt wurde und an die Stelle des entfernten ehemaligen Bog. 215 trat.

er die Abfassung von 214 A beendet hatte, sich eines besseren besonnen und 214 A in 59 A und den letzten Bogen davon in Bog. 215 umgeändert haben soll; unhaltbar darum, weil statt dessen der ehemalige Appendix 214 A niemals als Appendix eingeflickt, sondern gleich als Stammbogen 215, 216 u. s. w. an 214 angefügt worden wäre. Verdächtig sind auch Bog. 213 und 214 durch ihr weißes Papier; da sie aber fragmentarische Notizen enthalten, welche erst durch die zu ihnen gehörigen Appendices zu ausführlichen Darlegungen benutzt werden, so stellen sie dennoch den ursprünglichen Stammtext dar. Ein auffallend ins Weiße spielendes Papier (doch wohl nur ausgeblichen) zeigen auch die Bogen 232 (XXVI) und 259—260 (XXVII).

Zur Chronologie der nachträglichen Eintragungen, soweit wir solche in Fußnoten gerückt oder in den Anmerkungen angezeigt haben, ist folgende Liste aufzustellen:

a) Eintragungen, die nach Handschrift und Tinte dem Text, in den sie gesetzt wurden (es sei dies Stammtext oder Appendix), völlig gleichen:

Bd. IX S. 7, Fußnote „Ich" bis „allemal was ich will" *)
9, Fußnote
31, Fußnote
50, Fußnote
51, zweite Fußnote
71, 5—7
71, 11
76, Fußnote
95, Fußnote
118, 24—119, 6
125, 5—7
137, 11—28
138, Fußnote
157, erste Fußnote „Oder" bis „folgte" A
157, zweite Fußnote A
165, erste Fußnote A
179, zweite Fußnote A
193, Fußnote
195, 5 A
200, 23—24
203, Fußnote „Hier" bis „Zenith"
206, 7—8
210, Fußnote
211, erste Fußnote
226, Fußnote
248, Fußnote A
252, 32—37
253, 10—21
253, 22—24
281, Fußnote
303, erste Fußnote „Die größre Vollkommenheit" bis „geben kann" und „die andern" bis „Bestimmungen unterworfen" A
316, Fußnote A
370, Fußnote
400, vierte Fußnote
420, Fußnote
485, zweite Fußnote
486, Fußnote
508, zweite Fußnote A

*) Vgl. hier und im folgenden die Anmerkungen zu den Eintragungen in den Fußnoten und Anhängen von Bd. IX und X. Das A bei einigen Ziffern bedeutet, daß der zugehörige Haupttext selbst schon ein Appendix oder dgl. ist.

Bd. X S. 28, 22—29, 1
39, zweite Fußnote
121, 15—122, 1
152, 14—25
153, 30—33
161, erste Fußnote
175, 3—4
177, 7—14
177, 19—20
187, 5—6
197, 11—28
224, 35—226, 23 A
245, 20—21
259, 6
270, 29—32 A
270, 36—271, 1 A
277, 33—278, 11 A
299, 20—32
299, 33—300, 9
319, 17—29 A
321, Fußnote
345, 34—346, 14 A
391, 11—13
474, 7—22
534, zweite Fußnote

b) Eintragungen, die sich auf eine spätere Zeit datieren lassen:

1) In das Jahr 1821 (oder später) gehört der von uns in den Anmerkungen nicht angezeigte Zusatz Bd. IX S. 217, 5—9 „Im Asiatick Journal 1821" bis „zu spät gekommen"; wahrscheinlich auch der mit diesem nach Handschrift und Tinte übereinstimmende Zusatz Bd. IX S. 217, 10—16 „Im Tom. 16" bis „kam doch".

2) In das Jahr 1825 (oder später) gehört wohl der Zusatz Bd. IX S. 163, 30—32 nebst Fußnote (die im MS dem Zusatz selbst angehört). Denn die Stelle Quartant S. 82ff., welche Sch. wohl (statt des irrtümlich hingeschriebenen „Foliant") zitieren will, entstand in jenem Jahre. Auch stimmen die Aufzeichnungen dieser Zeit im Quartant mit dem genannten Zusatz in der hellen Tinte auffallend überein.

3) In das Jahr 1826 (oder später) gehört wohl der Zusatz Bd. IX S. 178, 5—14 nebst der Zeichnung und der in der dritten Fußnote von S. 178 stehenden Verweisung auf Quartant und Foliant. Denn die betreffenden Stellen in diesen beiden MS-Büchern stammen aus jenem Jahre.

4) In das Jahr 1827 (oder später) gehört wohl der Zusatz Bd. IX S. 393, Fußnote, wie sich aus dem Hinweis auf die Aufzeichnung im Foliant ergibt, die in jenem Jahr geschrieben wurde.

5) In das Jahr 1828 (oder später) gehört wohl der Zusatz Bd. IX S. 270, Fußnote, wie aus Zitierung der Bachmannschen Logik hervorgeht.

6) In das Jahrzehnt 1830—40 gehören wohl der Handschrift zufolge (oft durch dunklere Tinte sich abhebend) die zum Teil einander nach Handschrift und Tinte gleichenden Eintragungen:
Bd. IX S. 7, Fußnote „Bei dem Zustand" bis „sind" = 11, 29 — 12, 4
11, 5 = 11, 6—7.

7) In das Jahr 1831 (oder später?) gehört der von uns als Zusatz bezeichnete Teil der Fußnote in Bd. IX S. 294, wie sich aus dem Hinweis auf die Aufzeichnung in Cogitata ergibt, welche in jenem Jahre geschrieben wurde.

8) In das Jahr 1847 gehören wohl alle von Altershand geschriebenen, „späteren" Eintragungen (Schriftzüge ganz gleich denen der Aufzeichnungen aus dem Jahre 1847). Denn in jenem Jahr benutzte Sch. einen Teil der Manuskripte von XXIVb für die Umarbeitung des „Satzes vom Grunde" (vgl. Bd. IX Anm. [30]) zur „Vorlesg. üb. d. ges. Philos., Erst. Theil"). Hier sind zu nennen:

Bd. IX S. 178, zweite u. dritte Fußnote
188, Fußnote
189, 17—26
189, Fußnote
190, Fußnote
205, Fußnote
214, Fußnote

c) Eintragungen, welche chronologische Beziehungen zu einander haben:

1) Wie aus der Art der Einfügung*) ersichtlich, ist
Bd. IX S. 113, 10—114, 8 später als 114, 13—19,
Bd. X S. 264, 34—265, 2 später als 264, 18—34,
S. 319, 5—16 später als 319, 17—29,
S. 497, 23—35 später als 497, 18—20.

2) Es gleichen einander

a) in Handschrift und Tinte:

Bd. IX S. 56, 18 — 57, 18 = 168, Fußnote
107, 14—22 = 108, 5—7
124, 18—25 = 124, 35—38
127, 25—29 = 128, 9—13
128, 31—129, 19 = 130, 1—11 = 132, Fußnote
303, erste Fußnote „die 2te Figur" bis „wie matt" = 303, zweite Fußnote

Bd. X S. 33, 5—34, 7 = 33, 7—16
35, 8—27 = 35, 12—20
64, 16—29 = 64, Fußnote
111, 26—112, 8 = 112, 22—23
151, 21—152, 8 = 151, 21—24
166, 32—33 = 166, 37—167, 2
262, 17—22 = 263, 9—22
417, 10—418, 22 = 418, 25—38

*) Hierbei sehen wir ab von den chronologischen Beziehungen derjenigen Zusätze, die wir mit der Notiz „Zusatz zum Zusatz" bereits in den Anmerkungen von Bd. IX u. X aufgeführt haben.

Bd. X S. 457, 15–17 = 457, 17–22 (s. Fußnote)
459, 13–23 = 459, 27
460, 5 = 460, 6–7 = 460, 9 = 460, 10
483, Fußnote = 484, Fußnote
486, 3–13 = 490, 10–27
543, 32—544, 21 = 545, 7–13 = 545, 30–38 = 546, 9–28.

β) in der Handschrift:
Bd. IX S. 235, 13–29 = 236, 26—237, 5

γ) in der Tinte auffällig:
Bd. X S. 201, 8–25 = 201, 14–19.

Übersicht zur Handhabung des chronologischen Apparates.

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. IX S. 7—24	XVIII—XIX	
7, Fußnote	7	627, 628
8, 4	555	
8, Fußnote	8	
9, 2–14	555	
9, Fußnote	9	627
10, Fußnote	10	
11, 5	555	628
11, 6–7	555	628
11, Fußnote	11	
11, 29—12, 4	555	628
12, Fußnote	12	
13, 13–15	555	
13, Fußnote	13	
14, Fußnote	14	
18, Fußnote	18	
19, Fußnote	19	
20, Fußnote	20	
21, Fußnote	21	
22, Fußnote	22	
29—31	XIX—XX	623—624
31, Fußnote	XX, 31	627
35—36	XIX—XX	623—624
35, 3–8	XX, 555	

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. IX S. 39—40		XIX—XX	623—624
39, Fußnote			624
43—58		XIX—XX	623—624
48, Fußnote		XX, XXIX	
49, Fußnote		49	
50, 3—6		XX, 555	
50, Fußnote		XX, 50	627
51, Fußnote		XX, XXIX, 51	627
55, 13—18		XX, 555	
56, Fußnote		XX, 56	
56, 18—57, 18		XX, 56	629
57, 20—58, 8		XX, 57	
63—65		XIX	
69—76		XIX	
69, 4—5		XX, 555	
71, 5—7		XX, 556	627
71, 9—10		XX, 556	
71, 11		XX, 556	627
72, 21—73, 10		XX, 556	
73, 33—74, 5		XX, 556	
76, Fußnote		XX, 76	627
79—109		XIX	
79, 22—29		XX, 556	
83, 37—84, 3		XX, 556	
84, 4—5		XX, 556	
85, 6—24		XX, 556	
85, Fußnote		XX, XXIX	
86, 29—89, 11		XX	
87, 32—88, 6		XX, 556	
87, Fußnote		XX, XXIX, 87	
89, Fußnote		XX, 89	
92, Fußnote		XX, 106	
95, Fußnote		XX, XXIX	627
96, 20—97, 13		XIX	
105, Fußnote		XX, 105	
106, 31—109, 32		XX, 106—107	
107, 7—14		XX, 556	
107, 14—22		XX, 556	629
108, 5—7		XX, 556	629
113—551		XVIII—XIX, XX	
113, 10—114, 8		XX, 556	629

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. IX S. 114, 13—19	XX, 556	629
115, 30—32	XX, 556	
117, 19—28	XX, 556	
118, 24—119, 6	XX, 556	627
118, Fußnote	XX, 118	
121, 1—9	XX, 556	
121, 37—122, 2	XX, 556	
123, Fußnote	XX, 123	
124, 18—25	XX, 556	629
124, 35—38	XX, 556	629
125, 5—7	XX, 556	627
125, Fußnote	XX, 125	
127, 25—29	XX, 556	629
127, Fußnote	XX, XXIX	
128, 9—13	XX, 556	629
128, 31—129, 19	XX, 556	629
130, 1—11	XX, 557	629
130, 12—132, 19	XX	626
132, 11—19	XX, 557	
132, Fußnote	XX, XXIX	629
134, 1—2	XX, 557	
134, 11—13	XX, 557	
135, Fußnote	XX, 135	
137, 11—28	XX, 557	627
138, Fußnote	XX, XXIX, 138	627
139, 30—140, 7	XX, 557	
140, Fußnote	XX, 140	
141, 14—16	XX, 557	
141, 24—26	XX, 557	
144, Fußnote	XX, 144	
145, 29—30	XX, 557	
145, 31	XX, 557	
145—146, Fußnote	XX, 145—146	626
151, 8—9	XX, 557	
152, Fußnote	XX, 152	
153, 8—21	XX, 557	
153, Fußnote	XX, 153	
155, Fußnote	XX, XXIX	
156, 1—161, 7	XX	
157, 4—11	XX, 157	
157, Fußnote	XX, 157	627

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. IX S. 163, 30—32		XX, 557	628
163, Fußnote		XX, XXIX	628
164, 3—171, 4		XX	
165, Fußnote		XX, XXIX	627
167, Fußnote		XX, 167	
168, 31—169, 34		XX, 558	625
168, Fußnote		XX, XXIX	629
173, 10—177, 38		XX, 558	
176, 9—177, 38		XIX—XX	625—626
178, 1—182, 14		XX	
178, 5—14		XX, 559	628
178, Fußnote		XX, 178	628, 629
178, 15—180, 15		XX, 559	
179, Fußnote		XX, XXIX, 179	627
184, 13—191, 15		XX	626
188, Fußnote		XX, 188	629
189, 13—190, 9		XX, 559	626
189, 17—26		XX, 559	629
189, Fußnote		XX, 189	629
190, Fußnote		XX, 190	629
192, Fußnote		XX, XXIX, 192	626
193, Fußnote		XX, 193	627
194, 4—196, 15		XX	
195, 5		XX, 560	627
200, 23—24		XX, 560	627
203, 5—12		XX, 203	
203, Fußnote		XX, 203	627
204, Fußnote		XX, 204	
205, Fußnote		XX, 205	629
206, 7—8		XX, 561	627
207, 1—10		XX, 561	
208, 9—11		XX, 561	
208, Fußnote		XX, 208	
210, Fußnote		XX, 210	627
211, Fußnote		XX, 211	
212—213, Fußnote		XX, 212—213	
213, Fußnote		XX, 213	
214, Fußnote		XX, 214	629
217, 5—16		XX	628
217, Fußnote		XX, 217	
219, 12—31		XX, 562	

Zu folgenden Textstücken in sind **chronologische Angaben** zu finden in

	Bd. IX Seite:	**Bd. X** Seite:
Bd. IX S. 220, 33—35	XX, 220	
222, 15—18	XX, 562	
222, 19—223, 16	XX, 562	
225, Fußnote	XX, XXIX	
226, Fußnote	XX, 226	627
227, 11—32	XX, 227	
235, 13—29	XX, 562	630
235, Fußnote	XX, XXIX	
236, 6—7	XX, 562	
236, 13	XX, 563	
236, 22—26	XX, 563	
236, 26—237, 5	XX, 563	630
237, Fußnote	XX, 237	
238, 7—12	XX, 563	
241, Fußnote	XX, 241	
242, Fußnote	XX, 242	
243, Fußnote	XX, XXIX	
244, 37—248, 3	XX	
248, Fußnote	XX, 248	627
248, 20—25	XX	
252, 32—37	XX, 563	627
253, 10—21	XX, 563	627
253, 22—24	XX, 563	627
253, 24—32	XX, 563	
253, Fußnote	XX, 253	
258, 11—259, 38	XX	
258, Fußnote	XX, 258	
260, 28—261, 3	XX	
262, Fußnote	XX, 262	
265, Fußnote	XX, XXIX	
268, 28—29	XX, 268	
270, 1—272, 9	XX	626
270, Fußnote	XX, 270	628
273, Fußnote	XX, 273	
278, 33—34	XX, 563	
278, 34—37	XX, 563	
281, Fußnote	XX, XXIX	627
282, 16—29	XX, 563	
284, Fußnote	XX, 284	
285, 23—289, 4	XX	
290, Fußnote	XX, XXIX	

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. IX S. 293, Fußnote		XX, XXIX	
294, Fußnote		XX, XXIX, 294	629
295, Fußnote		XX, 295	
296, Fußnote		XX, 296	
297, Fußnote		XX, XXIX	
299, 15—325, 29		XX	
303, Fußnote		XX, XXIX, 303	627, 629
311, Fußnote		XX, XXIX	
316, 15—319, 6		XX, 563	
316, Fußnote		XX, 316	627
318, Fußnote		XX, 318	
321, 10—12		XX, 564	
325, 30—331, 20		XX, 564	625
333, 7—23		XX, 564	
334, Fußnote		XX, 334	
338, 14—33		XX, 564	
339, 22—340, 17		XX, 564	
340, 18—356, 14		XX	624
342, Fußnote		XX, XXIX	
349, Fußnote		XX, 349	
350, Fußnote		XX, 350	
353, Fußnote		XX, 353	
356, 25—358, 4		XX, 564	
358, Fußnote		XX, 358	
369, 18—23		XX, 564	
370, 33—371, 1		XX, 564	
370, Fußnote		XX, 370	627
371, Fußnote		XX, XXIX	
372, Fußnote		XX, 372	
372, 5—379, 4		XX, 372	220—221
378, Fußnote		XX, XXIX	
390, Fußnote		XX, 390	
391, 29—32		XX, 565	626
391, 32—392, 7		XX, 565	
392, 7—12		XX, 565	626
392, 24—26		XX, 565	626
393, Fußnote		XX, 393	628
394, Fußnote		XX, XXIX, 394	
395, Fußnote		XX, 395	
397, 1—399, 12		XX, 565	626
397, 25—398, 22		XX, 565	

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. IX S. 398, 6—18	XX, 565	
400—401, Fußnote	XX, XXIX, 400	627
403, Fußnote	XX, XXIX	
406, Fußnote	XX, 406	
410, Fußnote	XX, 410	
412, Fußnote	XX, 412	
417, Fußnote	XX, 417	
420, Fußnote	XX, 420	627
446, 22—31	XX, 565	
449, 13—14	XX, 565	
450, Fußnote	XX, XXIX	
452, Fußnote	XX, 452	
456, 32—34	XX, 456	
464, Fußnote	XX, 464	
466, Fußnote	XX, XXIX	
467, Fußnote	XX, 467	
470, 28—471, 4	XX, 565	
470, Fußnote	XX, 470	
472, 28—474, 9	XX	626
481, Fußnote	XX, 481	
485, Fußnote	XX, 485	627
486, Fußnote	XX, 486	627
496, Fußnote	XX, 496	
498, Fußnote	XX, XXIX	
508, 10—514, 16	XX	626
508, Fußnote	XX, 508	627
512, Fußnote	XX, 512	
515, Fußnote	XX, 515	
518, Fußnote	XX, XXIX	
519, 15—29	XX, 566	
521, 32—523, 9	XX	626
526, Fußnote	XX, 526	
529, Fußnote	XX, XXIX, 529	
534, Fußnote	XX, XXIX	
539, Fußnote	XX, XXIX	
543, Fußnote	XX, 543	
547, Fußnote	XX, 547	
550, Fußnote	XX, 550	

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S. 7—11		XIX	
13—584		XVIII—XIX, XX	
15, 1—20, 5		XX	626
16, Fußnote		XX, XXIX	
18, 11—22		XX	587
19, Fußnote		XX	19
28, 22—29, 1		XX	587, 628
29, 15—20		XX	587
29, 27—31		XX	587
30, Fußnote		XX	30
33, 5—34, 7		XX	587, 629
33, 7—16		XX	587, 629
35, 8—27		XX	587, 629
35, 12—20		XX	587, 629
35, 27—36, 3		XX	587
39, 10—17		XX	587
39, 17—21		XX	587
39—40, Fußnote		XX	39, 628
41, 5—17		XX	587
41, 29—42, 26		XX	587
41, Fußnote		XX, XXIX	
51, 18—52, 34		XX	626
52, 34—53, 23		XX	626
59, 35—61, 30		XX	
59, Fußnote		XX	59
64, 16—29		XX	588, 629
64, Fußnote		XX	64, 629
66, 12—23		XX	588
66, 24—67, 37		XX	588
67, 37—69, 4		XX	626
69, 4—34		XX	588
69, 35—73, 31		XX	
74, Fußnote		XX, XXIX	
75, 1—78, 3		XX	588
79, Fußnote		XX	79
80, 7—82, 33		XX	588
83, 14—85, 37		XX	
93, 19—98, 7		XX	
93, Fußnote		XX	93
98, 10—15		XX	
100, Fußnote		XX, XXIX	

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S. 105, Fußnote	XX	105
107, 1—4	XX	588
107, 4—5	XX	588
108, Fußnote	XX, XXIX	
109, 34—110, 6	XX	588
111, 26—112, 8	XX	588, 629
112, 22—23	XX	588, 629
112, 26—29	XX	588
119, 3—9	XX	588
121, 15—122, 1	XX	588, 628
127, Fußnote	XX	127
128, 3—5	XX	588
131, Fußnote	XX, XXIX	131
133, 14	XX	589
138, Fußnote	XX	138
139, Fußnote	XX	139
140, 3—141, 5	XX	589
140, 17—18	XX	589
141, 5—6	XX	589
141, 6—142, 13	XX	589
143, 31—144, 21	XX	589
143, Fußnote	XX	143
145, Fußnote	XX	145
146, 29—36	XX	589
146, Fußnote	XX, XXIX	
148, Fußnote	XX	148
151, 3—152, 10	XX	589
151, 21—152, 8	XX	589, 629
151, 21—24	XX	589, 629
152, 14—25	XX	589, 628
153, 30—33	XX	589, 628
156, 2—27	XX	589
157, 13	XX	589
157, 23—158, 16	XX	589
158, 20—27	XX	589
158, Fußnote	XX	158
158, 28—160, 20	XX	
161, 23—26	XX	589
161—162, Fußnote	XX, XXIX	161, 628
162, 17—163, 6	XX	589
166, 32—33	XX	589, 629

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X. S. 166, 37—167, 2		XX	590, 629
166, Fußnote		XX	166
167, 13—168, 2		XX	590
167, Fußnote		XX	167
168, Fußnote		XX	168
171, 33—38		XX	590
175, 3—4		XX	590, 628
175, 8—9		XX	590
175, 14—21		XX	590
176, 7—8		XX	590
177, 7—14		XX	590, 628
177, 19—20		XX	590, 628
177, 22—23		XX	590
178, 12		XX	590
185, 28—186, 24		XX	590
187, 5—6		XX	590, 628
190, 12—15		XX	590
190, 22—35		XX	590
190, 35—191, 15		XX	590
192, 34—193, 3		XX	590
193, Fußnote		XX	193
194, 22—30		XX	590
195, 12—196, 12		XX	626
196, Fußnote		XX	196
196, 13—198, 24			627
196, 21—22		XX	590
197, 11—28		XX	590, 628
197, 28—33		XX	591
198, 24—201, 4		XX	626
199, 2—7		XX	199
201, 5—202, 6			627
201, 8—25		XX	591, 630
201, 14—19		XX	591, 630
202, 6—204, 5			627
202, 29—203, 4		XX	591
204, 6—220, 36		XX	
206, Fußnote		XX	206
207, Fußnote		XX	207
210, Fußnote		XX	210
212, Fußnote		XX	212
218, Fußnote		XX, XXIX	

Zu folgenden Textstücken in		sind chronologische Angaben zu finden in Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S.	219, 29—220, 1	XX	591
	220, 17—23	XX	591
	220, 36—221, 8	XX, 372	220—221
	221, 9—17	XX, 372	220—221
	221, 17—223, 26		626—627
	223, 4—15	XX	591
	223, 27—229, 14	XX	626—627
	224, 22	XX	224
	224, 35—226, 23	XX	591, 628
	230, 10—235, 16	XX	
	233, 11—22	XX	591
	235, Fußnote	XX	235
	236, 13—237, 37	XX	
	237, 38—238, 23	XX	591
	241, 10—244, 25	XX	
	245, 20—21	XX	591, 628
	245, 22—246, 30	XX	
	248, Fußnote	XX, XXIX	
	249, 3—250, 18	XX	
	249—250, Fußnote	XX	249
	250, 19—252, 35	XX	
	255, Fußnote	XX, XXIX	
	256, 27—257, 24	XX	
	257, 24—258, 9	XX	591
	259, 6	XX	591, 628
	260, 10—283, 9	XX	
	260, 36—261, 1	XX	591
	262, 17—22	XX	591, 629
	263, 9—22	XX	591, 629
	263, 25—264, 8	XX	591
	264, 18—34	XX	591, 629
	264, 34—265, 2	XX	591, 629
	265, Fußnote	XX, XXIX	
	266, 37—268, 2	XX	591
	268, 8—274, 21	XX	591, 626
	268, Fußnote	XX	268
	270, 29—32	XX	591, 628
	270, 36—271, 1	XX	591, 628
	273, 27—274, 5	XX	591
	274, 5—16	XX	591
	277, 33—278, 11	XX	591, 628

Zu folgenden Textstücken in sind chronologische Angaben zu finden in

		Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S.	283, Fußnote	XX	283
	288, 38—289, 22	XX	
	291, 23—292, 3	XX	591
	298, 24—31	XX	592
	299, 20—32	XX	592, 628
	299, Fußnote	XX	299
	299, 33—300, 9	XX	592, 628
	302, 26—304, 29	XX	
	305, 20—310, 28	XX	
	309, Fußnote	XX	309
	310, 29—311, 5	XX	592
	311, Fußnote	XX	311
	311, 5—312, 2	XX	
	313, 17—19	XX	592
	313, 22—314, 1	XX	592, 626
	314, 13—30	XX	592, 626
	316, 12—324, 17	XX	
	317, 33—323, 26	XX	592, 626
	318, Fußnote	XX	318
	319, 5—16	XX	592, 629
	319, 17—29	XX	592,628,629
	319, 32—35	XX	592
	321, Fußnote	XX	321, 628
	325, 1—331, 15	XX	
	331, 28—337, 2		627
	331, Fußnote	XX	331
	334, Fußnote	XX, XXIX	334
	335, Fußnote	XX	335
	337, Fußnote	XX	337
	337, 3—349, 19	XX	
	338, 15—23	XX	592
	338, 24—343, 7	XX	592
	338, Fußnote	XX	338
	343, 7—22	XX	592
	343, 23—344, 2	XX	592
	345, 34—346, 14	XX	593, 628
	346, 15—19	XX	593
	349, Fußnote	XX, XXIX	349
	353, Fußnote	XX	353
	354, Fußnote	XX, XXIX	
	359, 20—360, 6	XX	593

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S. 360, 13—33		XX	593
362, 5—364, 13		XX	
368, 4—369, 4		XX	593
375, 4—376, 19		XX	626
376, Fußnote		XX, XXIX	376
376, 20—377, 4		XX	593
377, Fußnote		XX	377
377, 29—378, 3		XX	377—378
378, 32—35		XX	593
382, Fußnote		XX	382
383, 1—10		XX	593
383, 28—384, 7		XX	593
383, Fußnote		XX	383
384, 20—26		XX	593
390, 18—35		XX	593
391, 11—13		XX	593, 628
392, 35—36		XX	594
393, 8		XX	594
395, Fußnote		XX	395
396, 34—35		XX	594
396, Fußnote		XX	396
397, 1—27		XX	594
398, Fußnote		XX, XXIX	
403, 13—405, 28		XX	594
403, Fußnote		XX	403
406, 12—409, 9			627
408, Fußnote		XX, XXIX	
417, 10—418, 22		XX	594, 629
418, 11—15		XX	594
418, 25—38		XX	594, 629
423, 31		XX	423
427, 23—428, 5		XX	594
427, Fußnote		XX, XXIX	
433, 16—27		XX	595
433, Fußnote		XX, XXIX	433
434, Fußnote		XX	434
436, Fußnote		XX	436
439, Fußnote		XX, XXIX	
446, 16—448, 16		XX	595
451, Fußnote		XX	451
452, 21—25		XX	595

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S. 453, 3—28	XX	595
453, Fußnote	XX, XXIX	
455, Fußnote	XX, XXIX	
457, 15—17	XX	595, 630
457, 17—22	XX	457, 630
459, 13—23	XX	595, 630
459, 27	XX	595, 630
459, Fußnote	XX	459
460, 5	XX	595, 630
460, 6—7	XX	595, 630
460, 9	XX	595, 630
460, 10	XX	595, 630
460, 11—463, 8	XX	595
465, 26—38	XX	595
471, Fußnote	XX	471
474, 7—22	XX	595, 628
477, 2—17	XX	595
483, 28	XX	595
483, 28—484, 2	XX	595
483, Fußnote	XX, XXIX	630
484, Fußnote	XX, XXIX	630
486, 3—13	XX	595, 630
486, 27—487, 35	XX	595
490, 10—27	XX	595, 630
491, 4—15	XX	596
491, 33—498, 1		596, 625, 626
497, 18—20	XX	596, 629
497, 23—35	XX	596, 629
498, 2—501, 12	XX	
499, 10—36	XVIII—XIX	596, 624
499, 36—500, 10	XX	624
500, 23—27	XX	596
515, 6—22	XX	596
525, Fußnote	XX	525
526, 5—15	XX	596
527, Fußnote	XX	527
528, 4—529, 11	XX	596
534, Fußnote	XX	534, 628
536, Fußnote	XX, XXIX	
537, 3—538, 19	XX	597
539, 24—25	XX	597

Zu folgenden Textstücken in	sind chronologische Angaben zu finden in	Bd. IX Seite:	Bd. X Seite:
Bd. X S. 540, 16—19		XX	597
541, 25—542, 2		XX	597
541, Fußnote		XX	541
542, 29—543, 18		XX	597
543, Fußnote		XX, XXIX	
543, 32—544, 21		XX	597, 629
545, 7—13		XX	597, 629
545, 30—38		XX	597, 629
546, 9—28		XX	597, 629
546, 29—30		XX	597
546, 31—547, 7		XX	597
549, Fußnote		XX	549
550, Fußnote		XX, XXIX	
558, 12—21		XX	597
558, Fußnote		XX, XXIX	
560, Fußnote		XX	560
561, Fußnote		XX	561
570, 26—30		XX	598
573, 7—8		XX	598
574, Fußnote		XX	574
582, Fußnote		XX	582
582, 5—584, 23		XX	598
583, 18—19		XX	598
583, 29—584, 23		XX	598

Durch diese Tabelle dürften, auf Grund unsrer textkritisch-chronologischen Angaben über die historische Stellung und den handschriftlichen Befund der in Bd. IX u. X edierten Texte, für exakte Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie die Manuskripte selbst entbehrlich geworden sein. Eine nicht nach den Textstücken, sondern nach den Abfassungszeiten geordnete Tabelle erübrigt sich, da, abgesehen von den Stammtexten, genaue Jahreszahlen sich nur für sehr wenige Stücke haben ermitteln lassen, die wir in der Vorrede zu Bd. IX und in diesem Nachtrag angeben. Unter denjenigen nachträglichen Hinzufügungen zu dem Bestand der Stammtexte, die wir als solche zu nennen dem Leser und uns erspart haben, befinden sich keine, die irgendwelche für genaue Datierungen zu verwertenden Merkmale aufweisen (vgl. auch Bd. IX S. XXIX).

Zur Textbehandlung.

Es ist noch nachzutragen, daß wir bei der Edition unsrer Manuskripte statt des von Sch. gebrauchten, uns aber ungewohnten abkürzenden Doppelpunktes, z. B. Phil:, stets den Punkt setzten, also Phil., und statt der Anführungsstriche "—" druckten „—". Sch's Zeichen ſ für ſſ und ß lösten wir sinngemäß in ſſ oder ß auf, wie er es selbst in seinen Druckschriften tat. Die griechische Schreibung, die in den Manuskripten mit dem Setzen und Nichtsetzen der diakritischen Zeichen oft in derselben Zeile wechselt, führten wir nach dem Muster von „Welt" I 1819 in der Weise durch, daß nur der spiritus asper gesetzt wurde. Kurze, fragmentarische Randnotizen Sch's, die im Laufe des Textes, in ausführlicher Form benutzt, sich wiederholen, also nur ein schlechtes Duplikat darstellen und eigentlich von Sch. hätten ausgestrichen werden können, ebenso diejenigen Hinweise Sch's, welche, der Herstellung des Textzusammenhanges dienend, von uns selbst bei unsrer Edition befolgt und damit erledigt wurden, haben wir weder abgedruckt noch besonders erwähnt. An zwei Stellen von Bd. X, nämlich S. 117 (vgl. Anm. [35]) zur „Met. d. Nat.") und 175 (vgl. Anm. [1]) zur „Met. d. Schön.") wurde die frühere Lesart in den Anhang gebracht. In Bd. X S. 336—37 benutzten wir die Gelegenheit, einige Proben aus Sch's Nachschriften der Kollegien F. A. Wolfs zu geben, welche enthalten sind in den von Sch. selbst zu einem Bande vereinigten Kollegheften des Sommers 1812 (Königl. Bibl., Sch's Nachlaß VI).

Zu den Anmerkungen.

Zu Bd. X S. 281, 37—282, 1. Das Berliner Kgl. Opernhaus zeigte zu Schopenhauers Zeiten nach der Seite der früheren Kgl. Bibliothek (jetzt Hilfsgebäude der Universität) eine schöne Fassade mit hervortretendem Mittelstück aus hohen, durch gleichmäßig schmale Zwischenräume getrennten Pilastern; auf Sockelhöhe hatte man in dem mittelsten Zwischenraum, der nicht breiter als die übrigen war, eine hohe enge Tür eingelassen, zu welcher vom Boden ein Sockelvorbau mit zwei seitlichen Stufenreihen emporführte. Sch. konnte für seine Darlegungen kaum ein besseres Beispiel wählen, wie aus einer im Besitz der Berliner Kgl. Nationalgalerie befindlichen Zeichnung C. F. Schinkels „Das Kgl. Opernhaus und die Hedwigskirche zu Berlin" besonders deutlich zu ersehen ist.

Berichtigungen.

Bd. IX S. XVII, 16 st. „Der Zweifel" l. „Den Zweifel"
S. 156, 18—19 st. „Kau=verhältniß" l. „Kau=salverhältniß".
S. 556, 2 st. „71, 11 „der Natur"" l. „71, 11 „Metaphysik der Natur""

Bd. IX S. 559, 11 st. „„daß““ l. „„Daß““

S. 566, 9 zu Anm. [107]) ist hinzuzufügen: „525, 27—526, 2 „Obwohl“ bis „ausgezeichneter Mangel“ mit Bleistift durchgestrichen.“

Bd. X S. 195, Fußnote st. „in unsrer Ausgabe S. 211, 31—213, 32“ l. „in unsrer Ausgabe Bd. I S. 211, 31—213, 32“.

Statt des in Bd. IX u. X für die „Genesis des Systems“ hin und wieder zitierten Bds. XII unsrer Ausgabe bitten wir **Bd. XI** zu lesen. Es erwies sich eine Umstellung dieser beiden Genesis-Bände als notwendig, als Bd. IX u. X schon im Druck waren.

Kiel, im Dezember 1912.

Franz Mockrauer.